

کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب مجموعه مشتمل بر پانزده رساله
مؤلف
موضوع شماره قفسه ۱۸۰۴
شماره ثبت کتاب ۲۵۹۰۵
بازدید شد ۱۳۸۱
فهرست شده ۱۸۰۴

قیمت پانزده هزار طلا
والکتاب ... [illegible]
سنه ... [illegible]

فهرست آنچه درین مجلد هست از رسایل

در معرفت سمت قبله ... [illegible]

در اثبات حدوث عالم
از علامه شهاب ... [illegible] رساله

در معرفت وجه تشبیه و استعاره
از مرحوم آخوند ملا مهدی نراقی
رساله

در رد رساله محاکمات محقق بهبهانی
از شهید ثالث ... [illegible]
محمد ... [illegible] رساله

در تحقیق روز نوروز ... [illegible]
از مرحوم شهید سعید رساله

در ابطال ... [illegible]
... از مرحوم شهید سعید رساله

در معرفت قبله مفصلاً
از مرحوم ... [illegible] رساله

در اثبات عقلی بودن حسن و قبح عقلی
از جناب علامه ثانی محقق بهبهانی رساله

در رد شبهات ... [illegible]
از آخوند ملا ... [illegible] رساله

در چند مسئله مشکله متفرقه
منسوب به جد مرحوم مغفور حقیر
رساله

در تحقیق علم و تصور و تصدیق
که صاحبش معلوم نیست رساله

در معرفت قبله از جناب
شیخ المشایخ شیخ بهاء الدین رساله

در رد اشکال ... [illegible] اهل عراق ...
از افضل الحکماء والمحققین خواجه
نصیر الدین طوسی رساله

منظومه در علم صرف
صاحبش معلوم نیست

از شیخ احمد احسائی
رساله

۱

بسم الله الرحمن الرحیم

بعد از حمد الهی و درود بر حضرت رسالت پناهی و آل
و اصحاب او بدانکه در هر شهر که باشد و خواهند که سمت
قبله آن شهر معلوم کند اول طول آن شهر از جزایر خالدات
و عرض او از خط استوی معلوم باید کرد چنانکه در زیجات
مسطور است بعد از ان از چوب یا از هرچه میسر شود سطحی
پیدا باید کرد که سطح او در کمال استوی بوده باشد چنانچه بالات
هندسی امتحان کرده باشند و دایره بران رسم کنند و آن دایره
افق باشد بعد از ان محیط ان دایره را بچهار قسم متساوی
قسمت کنند که عبارت از جهات اربعه است یعنی شمال
و جنوب و مشرق و مغرب اعتدال و از نقطه شمال
خطی مستقیم کشند تا نقطه جنوب ان خط را خط نصف النهار گویند
زیرا که بمنزله دایره نصف النهار است و از نقطه مشرق اعتدال
خطی مستقیم کشند تا نقطه مغرب اعتدال و آن خط را خط مشرق
و مغرب گویند که بمنزله دایره اول السموت است

پس سطح آن دایره ۲ باین دو خط بچهار قسم متساوی منقسم
گردد و هر قسم از محیط این دایره نود قسم متساوی قسمت
کنند پس مجموع دایره سیصد و شصت قسم متساوی شده
باشد بعد از ان از زیج معلوم کنند که عرض بلدی که سمت قبله او
مطلوب است چند درجه و دقیقه است بمقدار ان از نقطه
شمال بجانب نقطه مغرب اعتدال بر محیط دایره افق
نشان کنند و یک سر مسطره بران نشان نهند و سر دیگر بر
نقطه مشرق اعتدال نهند آنجا که تقاطع مسطره بود با خط
نصف النهار آن موضع را نشان کنند و آنرا قطب
شمالی نام کنند و آن مقدار ارتفاع قطب شمالی در
افق آن بلد و مرکز دایره افق که موضع اجتماع خط
نصف النهار و خط مشرق و مغرب اعتدال است
نقطه سمت الرأس باشد نسبت ببلد مذکور بعد از ان
از نقطه مغرب اعتدال بجانب جنوب بمقدار عرض
بلد بر محیط دایره نشان کنند و از آن نشان عرض بلد
نام کنند یک سر مسطره بران نشان نهند و سر دیگر

بر نقطه

۳

بر نقطه مشرق اعتدال نهند و در موضع تقاطع مسطره
با خط نصف النهار نشانی کنند و خط نصف النهار را از آنجا
که توانند از جانب نقطه شمال اخراج کنند و پرگار در داخل
افق یا خارج افق بر خط نصف النهار نهند و پای دیگر پرگار
بر نقطه رسد یکی تقاطع مذکور و بر دو نقطه مشرق و مغرب
اعتدال و باین بعد دایره رسم و قوس ازین دایره که داخل
سطح افق است نصف ظاهر بود از دایره معدل النهار و فوقی
نصف خفی و برابر بودن این دو قوس بهم دیگر در سطح مستوی
صورت ندارد و در علم تسطیح مبین شده اکنون چون جهات
اربعه و قطب شمالی و نقطه سمت الرأس و دایره معدل
النهار بر سطح افق پیدا گشت بعد از ان بمقدار عرض مکه
معظمه که بیست و یک درجه و چهل دقیقه است آن را نشان
عرض بلد [illegible] نقطه جنوب بر محیط دایره افق نشان
کنند و یک مسطره بران نشان نهند و سر دیگر بر نقطه مشرق
اعتدال در موضع تقاطع مسطره با خط نصف النهار نشان
کنند و پای پرگار بر خط نصف النهار در داخل افق یا خارج
افق چنان نهند که پای دیگر پرگار به نقطه دیگر بگذرد در موضع

تقاطع مذکور و نقطهٔ مشرق و مغرب اعتدال نظر کنید تا این
دایره در جانب شمال بکدام نقطه بخط نصف النهار متقا
طع شده آنجا نشان عرض مکه مشرفه گویند بعد از آن
از نشان عرض بلد بمقدار عرض مکه مشرفه بجانب نقطهٔ
مغرب اعتدال نشان کنند و یک سر مسطره آنجا نهند و سر
دیگر بنقطهٔ مشرق اعتدال و موضع تقاطع مسطره بر خط نصف
النهار نشان کنند و آنرا سمت الرأس مکه معظمه گویند و پای
پرگار در منتصف این نشان و نشانی که عرض مکه نام کرده
شده نهند و دایره مداری بود از مدارات یومی موازی
دایر معدل النهار بسمت الرأس مکه گذشته باشد بعد
از این خط نصف النهار را بجانب جنوب نیز از دایره افق اخراج
کنند هر چند که توانند و یک پای پرگار بر نقطهٔ قطب شمالی نهند
و پای دیگر بر خط نصف النهار در موضع که پای اول بر نقطهٔ مشرق
و مغرب اعتدال نیز گذرد بعد دایره رسم کنند که این
دایره افق باشد از آفاق خط استوی نسبت با افق بلد مطلوب
السمت و موضع تقاطع این دایره را با خط نصف النهار
که خارج باشد

که خارج شده از افق بجانب جنوب قطب جنوبی گویند و خطی
اخراج کنند از منتصف قطبین که مرکز دایره مذکور است که بهر
دو جانب بمحیط این دایره رسد و این خط را اخراج کنند هر چند
توانند و این خط باید موازی خط مشرق و مغرب اعتدال
باشد پس این دایره از اخراج این خط و خط نصف النهار بچهار
قسم متساوی منقسم گردد بهر قسمی از این چهار قسم نود جزو
قسمت کنند اکنون چون خواهند که دایره نصف النهار
مکه پیدا کنند اول معلوم کنند تفاوت ما بین
الطلوعیین که مکه معظمه و بلد مطلوب السمت باشد که
چند درجه و چند دقیقه است و بعد از آن بقدر درجات
و دقایق تفاوت ما بین الطلوعیین از قطب شمالی
بجانب مشرق اعتدال بر محیط دایره مذکور نشان کنند
اگر مکه از بلد مطلوب السمت شرقی باشد و اگر غربی
باشد از قطب جنوبی بجانب نقطهٔ مغرب اعتدال بقدر درجات
و دقایق تفاوت ما بین الطلوعیین نشان کنند و یک سر مسطره
بران نشان نهند و سر دیگر و سر دیگر بر نقطهٔ قطب جنوبی اگر بقدر درجات

ما بین الطولین از قطب شمالی نشان کرده باشند و قطب شمالی
نهند اگر از قطب جنوبی نشان کرده باشند و موضع تقا
طع مسطره بان خطی که از منتصف قطبین اخراج یافته
نشان کنند و یک پای پرگار بران نشان نهند و پای دیگر
بر همین خط داخل این دایره یا خارج چنان نهند که دایره بر
دو نقطهٔ قطبین و بر نشان مذکور مرسوم شود این دایره دایره
نصف النهار مکه باشد نسبت ببلد مطلوب السمت پس نگاه
کنند که این دایره با مدار یومی که سابقاً رسم کرده شده بود در
چه جا تقاطع کرده موضع تقاطع نقطهٔ سمت الرأس مکه
باشد نسبت با افق بلد مطلوب السمت پس یک سر مسطره
بران نقطه نهند و سر دیگر بنقطهٔ سمت الرأس بلد مطلوب
السمت و خط اخراج کنند که بمحیط دایره افق بلد مطلوب السمت
رسد این خط خط سمت مکه معظمه باشد و ما فیما بین که از نقطهٔ
مشرق اعتدال اگر مکه شرقی بلد مطلوب السمت باشد
و نقطهٔ مغرب اعتدال اگر غربی بلد مطلوب السمت باشد تا مو
ضع وصول خط مذکور بر محیط دایره افق واقع شود سمت
مکه بود و تمام

و تمام سمت انحراف مکه بود از نقطهٔ جنوب یا از نقطهٔ شمال
تا موضع وصول خط مذکور و این ضابطه که مذکور شد
مخصوص است ببلاد شمال و در بلاد جنوبی طریقه
عمل بر عکس مذکور است چون وصول بان مواضع
کمتر میسر می شود بنابرین بان مقید نشده و در این رساله
تحقیق آن نکرد والله اعلم بالصواب والیه المرجع

والمآب
تم تم تم
تم تم تم
تم تم
تم

[illegible] خاند [illegible] طمع دارم

وبه نستعين

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي تفرد بالقدم والازلية واختص بالوجوب والسرمدية واستاثر بالالهية والخالقية وسلك بنا بلطفه الكافي
شرايع النجاة وترجيح ما هو الحق في كثير من المسائل النزاعية الواقعة في المعقولات والمنقولات والصلوة والسلام على افضل
الرسل وسيد الكل في الكل محمد خاتم النبيين وعترته الطاهرين المعصومين لايم فيقول افقر خلق الله الغني محمد الشهير
بسما الجيلاني غفر الله تعالى له ولوالديه ولجميع من له حق عليه وعليه وعلى من نفعنا لتبيان ما هو الصواب في معضلات الفقهاء والاثار
هذه رسالة في اثبات حدوث العالم مشتملة على مقدمات حقة كل واحدة منها بانفرادها مستعملة في مقامها كما لا يخفى
على المتتبع الماهر لكن ترتيب تلك المقدمات على وجه يؤدي الى حدوث العالم ودفع الشكوك والشبهات عما سمي في هذه
الرسالة مما يختص بها وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وارجو من اكرامه التام والفضل العام ان يجعلها وسيلة شرفة
ليوم القيمة وان يجعلها محفوظة من عناد اهل الشر والفساد ومن بحث المستعجلين الذين لم يتعقلوا الاالم ولا الم
من الاستار ولم يتعدوا اسلوك طرق الرشاد والسداد فها انا اشرع في المقصود ومتوكلا على منبع الخير والجود فنقول

المحققين

المحققين قالوا بالوجود الذهني واثبتوه وقالوا ان للاشياء وجودا بانفسها في الذهن وقالوا بان العرضيات
ليست في مرتبة الذات والذاتيات لان المهية ليست من حيث هي الا هي فهي في مرتبة المهية من حيث
هي لا تصدق الا الذات والذاتيات وجميع العرضيات كاذبة في تلك المرتبة فيصدق سلب العرضيات
حتى الوجود ايضا في تلك المرتبة ولو لم يكن تلك المرتبة العقلية لما امكن التميز بين الوجود وبين المهية و
لما امكن التميز بين المعروض الذي هو المهية وبين العرض الذي هو الوجود فاثبات هذه المرتبة العقلية
ضروري لاثبات كثير من الاحكام العقلية كما ان اثبات اصل الوجود الذهني ضروري لكثير من الاحكام
العقلية فيصدق في تلك المرتبة سلب العرضيات سلبا بسيطا تحصيليا لا سلبا عدوليا لان سلب العدول
يرجع الى الايجاب لا سلب الربط ولما كان في مرتبة المرتبة من حيث هي لا يصدق الا ما هو داخل في قوام المهية او ما
هو عين المهية فلا يصدق ما هو خارج عن المهية من حيث هي في تلك المرتبة لان الذاتيات والعرضيات
انما يتميز احدهما عن الاخر عند العقل في تلك المرتبة التي هي التفات العقل الى الذاتيات فقط دون
العرضيات دليل الالتفات الا الوجود الذهني فثبت الوجود الذهني وثبت ظرف التمايز بين
الذاتيات والعرضيات فجميع العرضيات اي الامور الخارجة عن المهية سواء كانت امورا وجودية
او امورا عدمية كاذبة في مرتبة المهية من حيث هي ولا يكون شيء منها ثابتة للمهية من حيث هي و
اذا لم يكن شيء منها ثابتة في تلك المرتبة فيكون معدومة في تلك المرتبة لانه لا واسطة بين الوجود والعدم
كما هو التحقيق واذا كانت جميع معدومة في تلك المرتبة سلبا بسيطا تحصيليا لان مصحح صدق ذلك السلب
ليس الا عدم تلك الامور واقع في تلك المرتبة فيصدق السلب البسيطة في تلك المرتبة بلا مرية وبالحقيقة
يندفع توهم جواز ارتفاع النقيضين في المرتبة ولما ثبت صدق السلب البسيطة في تلك المرتبة يلزم انفكاك
المهية من حيث هي عن جميع الامور الخارجة عنها في تلك المرتبة وان كانت غير منفكة عنها ومخلوطة بها في نحو
انحاء الوجود وجب بنفس الامر من انفكاك المهية عن عرضياتها في مرتبة من حيث هي يلزم تقدم على
عرضياتها لان مفهوم التقدم لا يتجرد عن الانفكاك ولا يتحقق بدون الانفكاك في ظرف يتحقق فيه
التقدم كما ان التقدم الزماني او المكاني لا يتحقق بدون انفكاك المتقدم عن المتاخر في ظرف التقدم
فيصح ثبوت التقدم للمتقدم وهو انفكاك وجود المتاخر عن وجود المتقدم وانفكاك وجود المتاخر
عن وجود المتقدم لا يتصور الا ان يكون المتاخر معدوما في الظرف الذي يثبت التقدم للمتقدم لانه لو كان

وجود المتقدم في ظرف التقدم وثانيهما تحقق عدم المتاخر في ظرف ثبوت التقدم للمتقدم ولما كان التقدم امرا
ثابتا للعلة بحسب نفس الامر فلا بد ان يكون عدم المتاخر ايضا واقعا في نفس الامر لان عدم المتاخر مصحح لذلك
التقدم ولا ثبوت للمتقدم بدونه ونفس الامر منحصرة في الذهن والخارج فلا يخلو من ان يكون ظرف ثبوت
التقدم هو الذهني او الخارج فهذا موضع يكون بين العلة والمعلول معية خارجية كحركة اليد والمفتاح
فلا يكون ظرف ثبوت التقدم للعلة نفس الخارج لان المعية الخارجية والتقدم الخارجي بالقياس الى
امر واحد في الخارج متنافيان والمتنافيان لا يجتمعان ولو بالف علة بل لا بد ان يكون ظرف ثبوت
التقدم للعلة هو الذهني فقط اذا عرفت هذا فنقول ان كان العالم ازليا كما تقول به القايلون بقدم العالم
فالعقل الاول در اول ويكون وجوده مع وجود الواجب جل شانه في الخارج ولا انفكاك بينهما بحسب الوجود الخارجي
كحركة اليد والمفتاح وقد ثبت ان العلة متقدمة على المعلول بالذات بحسب نفس الامر فهذا التقدم
يجب ان يكون في الخارج او الذهني ولما كان الغرض المعية الخارجية فلا بد ان يكون ظرف ثبوت التقدم للعلة
هو الذهني فقط فلا يخلو من ان يكون ذلك الذهن هو ذهن اخر قبل الصادر الاول وهو باطل لانه يلزم ان لا
يكون ما فرض انه صادر اول صادرا اولا وايضا ينقل الكلام الى ما هو قبل الصادر الاول ويلزم التسلسل او يكون
ذلك الذهن هو ذهن الصادر الاول فلا بد ان يحصل في ذهن الصادر الاول حقيقة علية لا عنوانها لان
المتصف بالعلية والتقدم انما هو ذات العلة وحقيقتها لا عنوانها ولا بد ان يحصل حقيقة الصادر
الاول ايضا في ذهنه لا عنوانه لان المتاخر انما هو ذات الصادر الاول لا عنوانه ولا بد ان تكون حقيقة
الصادر الاول اذا حصلت في ذهنه حاصلة فيه في المرتبة المتاخرة عن وجود علته في ذهنه حتى يحصل التقدم
الذهني للعلة بالقياس الى معلولها فلا بد ان يحصل في ذهنه صورتان احداهما صورة علته وثانيتهما صورة
نفس ذاته فيلزم ان يكون الصادر الاول عالما بذاته علما حضوريا وعلما حصوليا ايضا في ان واحد وفي نعت
واحد والمعلوم الواحد المعين بالقياس الى عالم واحد معين لا يجوز ان يكون معلوما بالعلم الحصولي و
والحضوري معا لان المعلوم بالعلم الحضوري يرجع الى ان المعلوم حاضر بذاته عند العالم بصورته لا بذاته
ففي العلم الحصولي لا بد من الفكر لانه لا بد من الصورة وذي الصورة وفي العلم الحضوري لا بد من انتفاء الصورة
وذي الصورة فالعلم الحضوري والحصولي نوعان من العلم متنافيان ولا يمكن اجتماعهما لانه لا يجوز ان يكون
معلوم واحد شخصي معلوما لعالم واحد شخصي بالعلم الحضوري والحصولي معا لانهما متنافيان كالوجود الذهني والخارجي

فكما

فكما ان اجتماعهما في ظرف واحد كذلك اجتماع العلم الحصولي والحضوري لمعلوم واحد بالقياس الى عالم واحد
محال ولان المعلوم بالعلم الحضوري معناه ان المعلوم حاضر عند العالم باعتبار الوجود الاصيلي والوجود العيني
والمعلوم بالعلم الحصولي معناه ان المعلوم حاضر عند العالم باعتبار الوجود الظلي لا العيني فلا يجوز اجتماعهما
بالقياس الى معلوم واحد شخصي لانهما متنافيان لا يجتمعان ولو بالف علة فكيف يجوز ان يكون العالم الواحد
الشخصي معلوما لذاته بالعلم الحضوري والحصولي معا دفعة واحدة مجتمعة وبالجملة المعلوم بالعلم
الحضوري هو الشخص الخارجي والمعلوم بالعلم الحصولي هو الشخص الذهني ولا شك في ان الشخص الذهني غير
الشخص الخارجي فالمعلوم بالعلم الحضوري يجب ان يكون امرا والمعلوم بالعلم الحصولي امرا اخر لان الوجود
الذهني وجود ظلي غير اصيلي والوجود الخارجي وجود اصيلي غير ظلي فاذا كان الوجود الذهني والخارجي امران
متنافيان فلا يجوز ان يكون امر شخصي بعينه موجودا بالوجود ذهني ووجود خارجي مع بقاء تشخصه معينة
بل يجب ان يكون الموجود بالوجود الذهني شخصا والموجود بالوجود الخارجي شخصا اخر غيره كما لا يخفى على ذي ذكاء
ولئن اغمضنا عن ذلك فنقول الصورتان للاصلتان في الصادر الاول امران قائمان بذهن الصادر
الاول فيكونان صورتين علميتين للصادر الاول وجميع العلوم فايضة من جنابه جل شانه لان جميع
العالمين سوى الواجب جل شانه قابلون للعلم لا فاعلون له فلا بد لهما من علة فاعلية وجميع علوم الصادر الاول
وجميع كمالاته غير العلم ايضا لا يكون منفكة عن ذاته بل هي ثابتة بتسلسلات الصادر الاول مع وجوده في الازل
على تقدير كون الصادر الاول ازليا فكما ان الواجب جل شانه ليس له تقدم على الصادر الاول في
الخارج على تقدير ازلية الصادر الاول بل الثابت من التقدم هو التقدم الذهني فقط فكذلك ليس
للواجب جل شانه تقدم على الصور العلمية للصادر الاول في الخارج فلا بد ان يكون تقدم الواجب
جل شانه على الصور العلمية ايضا ذهنيا اخر غير التقدم الذي يكون بالقياس الى الصادر الاول فالصورتان العلميتان
القائمتان بالصادر الاول يكونان امرين معدومين ازليين كنفس الصادر الاول والمفروض ان العلة يجب
ان يكون لها تقدم على المعلول بحسب نفس الامر فلا بد ان يكون للعلة المفيضة لهاتين الصورتين تقدم
عليهما ايضا كالتقدم على نفس الصادر الاول وذلك التقدم ليس الا في الذهن فلا بد ان يحصل علة الصورتين
في ذهن الصادر الاول متقدمة عليهما لان ظرف ثبوت التقدم للعلة على المعلول منحصر في الذهن على تقدير
كون المعلول ازليا فلا بد من انفكاك العلة عن المعلول في الوجود الذهني بمعنى ان يكون العلة موجودة في الذهن

المتأخر موجود في ظرف الذي يكون المتقدم ثابتا للمتقدم يلزم المعية في الوجود ويبطل التقدم في الوجود لان
التقدم والتأخر والمعية امور متنافية غير مجتمعة بالقياس الى شيء واحد فظهر بما حققنا انه لا بد في كل
تقدم متحقق ثابت لامر في ظرف من امرين احدهما انفكاك المتأخر عن المتقدم في ظرف التقدم
وثانيهما عدم المتأخر في الظرف الذي يثبت التقدم للمتقدم واذا تحققت ما تلوناه عليك فاعلم
ان العلة والمعلول ليست بينهما معية ذاتية لان المعية الذاتية لا تتحقق الا بين امرين لا يكون
بينهما علاقة افتقارية ولا شك في ان العلة والمعلول بينهما علاقة افتقارية لان المعلول مفتقر
افتقارية للعلة فلا يتصور بينهما معية ذاتية بل لا بد ان يكون ذات العلة متقدمة على ذات
المعلول ووجود العلة ايضا متقدم على وجود المعلول لان العقل غير المشوب بالوهم يحكم بان العلة
وقد وجدت فوجد المعلول بعلته او ثم وجد المعلول بعلته على ما قال الشيخ في الاشارات الشيء
قد يكون بعد الشيء من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية وانما يحتاج الان من الجملة الى ما يكون باستحقاق
الوجود وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر ووجود الاخر ليس عنه
فاستحق هذا الوجود الا حصل له الوجود ووصل اليه الحصول واما الاخر فليس يتوسط هذا اياه وبين ذلك
الاخر في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الى ذلك الا وقد اعطى الاخر وهذا مثل ما يقول
تحركت يدي فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا يقول تحرك المفتاح فتحركت يدي او ثم تحركت يدي وان
كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات انتهى كلامه وقال المحقق الطوسي قدس سره القدوسي في شرح هذا المقام
بعد نقل اعتراض فخر الدين الرازي وفي ان الاعتراض سوقاه له يقول ان كان المراد من تقدم العلة على المعلول
كونها مؤثرة فيه كان معنى قول العلة متقدمة على المعلول هو ان المؤثر في الشيء مؤثر فيه وهذا تكرار خال عن الفائدة
وان كان المراد شيئا اخر فلا بد من افادة تصوره هذا اعتراضه بعبارته وبعد نقل هذا الاعتراض قال الشارح
المحقق واقول التقدم الشيء الذي منه الوجود على الشيء الذي له الوجود في الوجود معلوم ببديهة العقل و
ليس الغرض من هذه البيانات والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم
الزماني شرطا في وجود هذا التقدم انتهى كلامه وحاصله ان تقدم العلة على المعلول تقدما بالذات امر بديهي
لان كل امرين بينهما علاقة افتقارية يحكم العقل ببديهته بتقدم المفتقر اليه على المفتقر بالذات وليس
التقدم منحصرا في التقدم الزماني كما ظنه الجمهور لان المانوس عندهم هو التقدم الزماني فالتقدم عندهم هو

التقدم

التقدم الزماني ولهذا قالوا بان وجود العالم بعد عدمه انما يكون بعدية زمانية بمعنى ان العالم كان معدوما
في الازل في زمان موهوم ثم وجد بعد عدمه في زمان اخر موهوم ايضا لانهم لم يفهموا شيئا خارجا عن
الزمان ولقد طولنا هذا البحث وكشفنا ما هو الحق في حواشينا على الهيات التجريد وشرحه الجديد والحاشية
التي علقها العلامة الخفري عليهما فارجع اليها وسمي المخلص في هذه الرسالة ايضا وقوله في الوجود اشارة الى ان
ما فيه التقدم هو الوجود وقال الشيخ في الهيات الشفا التقدم والتأخر وان كانا مقولا على وجوه كثيرة فانها
تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء وليس للمتأخر ويكون
لا شيء للمتأخر الا وهو موجود للمتقدم والمشهور عند الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان انتهى كلامه
والغرض من نقل تلك الاقوال ان الحكماء وارباب البصيرة من العقلاء قائلون بان العلة متقدمة على
معلولها بالذات وثبوت التقدم الذاتي للعلة على معلولها ليس بفرض فارض واختراع مخترع فكما
ان العلة يحمل عليها انها شيء وانها علة وانها واحدة بحسب نفس الامر فكذلك يحمل عليها انها
متقدمة على معلولها بالذات بحسب نفس الامر الضابط الكلي في هذا الباب ان كل محمول يحمل على موضوع ولا يكون ذلك المحمول
محمولا اختراعيا محضا فلا بد فيه من مصحح حمل ذلك المحمول وان يكون ذلك المصحح محققا في ذلك الموضوع فلا يخلو من ان
يكون ذلك المصحح في مرتبة الذات والذاتيات فذلك المحمول محمول ذاتي كحمل الانسان حيوان ناطق و
الانسان حيوان والانسان ناطق او لم يكن ذلك المصحح في المرتبة المتأخرة عن الذات والذاتيات
فذلك المحمول محمول عرضي كحمل الانسان شاعر فان ذلك المحمول محمول عرضي لان مصحح حمل شاعر ليس في مرتبة
ذات الانسان ولا في مرتبة ذاتيات الانسان ولا يلزم ان يكون كل ما ان يكون الانسان شاعرا يكون مصحح حمل شاعر
هو الموجود في المرتبة المتأخرة عن ذات الانسان وذاتياته فكل محمول اما محمول ذاتي او محمول عرضي اذا عرفت هذا فنقول
حمل متقدم على العلة ليس من قبيل حمل الذاتيات بل يكون من قبيل حمل العرضيات ومصحح حمل
العرضيات لا بد ان يكون متحققا في المرتبة المتأخرة عن الذات والذاتيات ولا يجوز ان يكون حمل
متقدم على العلة من قبيل حمل الذاتي لان حمل الذاتي لا يتوقف ثبوته على غير الذات وحمل متقدم يتوقف
على غير الذات لانه والذاتي لا يتوقف على الامر الخارج عن الذات والذاتي لانك قد عرفت ان التقدم
لا يتصور بدون انفكاك المتأخر عن المتقدم في ظرف التقدم فانفكاك المتأخر عن المتقدم لا يتصور
الا بان يكون المتأخر معدوما في ظرف وجود المتقدم للمتقدم فلا ثبوت التقدم للمتقدم امران احدهما

في مرتبة من الذهن ولا يكون المعلول موجودا في تلك المرتبة ولما كان كل وجود في الذهن وجودا علميا معلولا فيكون هو
معلولا ايضا والعلة لها التقدم على المعلول فلا بد من تقدم اخر وهكذا الى غير النهاية بالفعل فيلزم التسلسل
نقول ملاحظة الامور الغير المتناهية بالفعل لا شك في جوازها اجمالا كما يشمل جميع السلسلة المتسلسلة الغير المتناهية
بالفعل يكون ايضا ممكنا معلولا فلا بد ان يكون متأخرا عن العلة في الذهن ايضا وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل
في جانب العلل الثانوية والعقل دقيقة ويلزم ايضا ان يكون ما فرضنا انه جميع المعلولات لا يكون جميع المعلولات
بل بعضها فان المتأخر هو الوجود الذهني يلزم التسلسل ويلزم الخلف وملزوم الخلف غير واقع وبالجملة يلزم ترتب
امور غير متناهية مجتمعة موجودة في الواقع وترتب امور غير متناهية موجودة في نفس الامر محال برهانا واتفاقا
بين الحكماء والمتكلمين فان قيل لا يلزم التسلسل لان العلة اذا حصلت في العقل فهذا الحصول الواحد كاف
في الحكم بالتقدم بمعنى ان العقل الاول يلاحظها ويحكم بان كل شيء من معلولاتها لا يكون في مرتبة وجودها
بل يكون وجود جميع معلولاتها لا يكون في مرتبة وجودها بل يكون وجود جميع معلولاتها متأخرا عن وجودها ويكون
وجود جميع معلولاتها المعلولات في المرتبة المتأخرة عن وجود تلك العلة الموجودة في العقل الاول ومثل ذلك
ما اذا كان العالم حادثا غير ازلي فان علة العالم موجودة في الازل منفكة عن وجود العالم في الخارج وذلك الوجود
الواحد الازلي الخارجي كاف في تقدمها على وجودات جميع معلولاتها قلنا هذا قياس مع الفارق لان العالم
اذا كان حادثا وعلته ازلية فيكون علة العالم موجودة في الخارج موجودا لا يكون ذلك الوجود معلولا ويكون وجودات
اجزاء العالم منتهية الى علة لا يكون وجودها معلولا فلا يلزم التسلسل بخلاف ما اذا كان العالم ازليا فلا يكون
تقدم وجود علة العالم على وجود العالم متحققا في الخارج بل في الذهن فقط فيكون ظرف تقدم وجود العلة على وجود
المعلول منحصرا في الوجود الذهني حتى يكون العلة الموجودة في الذهن فالمتقدم هو الموجود الذهني لا الوجود الخارجي وكل
وجود ذهني معلول لان الوجود الذهني موقوف على الذهن لانه لولا الذهن لم يتحقق الوجود الذهني ايضا فالوجود
الذهني متوقف على امر اخر وكل امر متوقف على امر اخر يكون معلولا له والوجودات الذهنية معلولات
وايضا الوجود الذهني ما كان الا العلم الحصولي فيكون الوجود الذهني هو وجود الصور العلمية للذاهن وكل صورة
علمية صفة للعالم الذي تكون تلك الصورة قائمة به وكل صفة معلولة لموصوفها لتحقق العلاقة الافتقارية
بين الصفة والموصوف ومع ذلك لا يلزم الانتهاء الى وجود متقدم لا يكون له علة بل لما كان التقدم بحسب الوجود
الذهني فيكون كل متقدم ذهني معلولا وكل معلول له علة متقدمة عليه فيلزم التسلسل فان قيل لا يجوز

حصول

حصول حقيقة الواجب بالذات في الذهن لان كل موجود ذهني ممكن فلو حصل الواجب بالذات في الذهن
يلزم انقلاب الماهية قلنا هذا الكلام حق وبيان لف واخر غير التسلسل الذي ذكرناه فمع تقدير كون
ازليا يلزم التسلسل الذي ذكرناه واثبات لزوم التسلسل مبني على المماشاة مع الخصم في جواز حصول حقيقة
الواجب بالذات في الذهن وعدم ملاحظة لزوم انقلاب الماهية وبالماهية وبالجملة اذا كان العالم
ازليا فيكون تقدم وجود علة العالم على وجود العالم هو الذهن فقط يلزم محذوران احدهما انقلاب
الماهية وثانيهما التسلسل وكل واحد من المفسدتين يكون امرا برأسه لكن لزوم التسلسل مبني على المماشاة
وعدم ملاحظة لزوم انقلاب الماهية واعلم ان العالمين بقدم العالم قائلون بتقدم العلة على المعلول
بحسب نفس الامر وهذا التقدم اتفاقي بين جميع الحكماء بل بين جميع العقلاء ولهذا ادعى المحقق الطوسي قدس
سره القدوسي البداهة فيه كما نقلنا عنه سابقا وبوجود العقل الموجب مقدم افعله على المعلول لا يصح القول
بازلية العالم ولا يلزم التسلسل المحال وانقلاب الماهية ايضا على ما عرفت مشروحا فالقول بازلية العالم ملزوم
للمحال وملزوم المحال غير واقع فازلية العالم غير واقع فبطل قدم العالم ويثبت حدوثه لانه لا واسطة بين القدم و
الحدوث فان قيل لا يلزم من القول بتقدم العلة على المعلول بحسب نفس الامر انفكاك العلة عن المعلول في
ظرف ما من نفس الامر لان المراد من التقدم الذي يكون ثابتا للعلة هو حيثية في ذات العلة بمعنى ان العلة
يكون بحيثية لو لاحظها لاحظ لكان يحكم بان العلة متقدمة على معلولها والمعلول متأخر عنها وهذه الحيثية
ثابتة للعلة بدون لزوم انفكاك العلة عن المعلول في ظرف ما قلت حمل متقدم على العلة لا يخلو من ان
يكون بحسب الفرض والاختراع كانيات الاغوال او بحسب نفس الامر من دون الاختراع فان كان على التقدير
الاول فهو باطل باتفاق كافة العقلاء وان كان على التقدير الثاني فيكون حمل متقدم على العلة بحسب نفس الامر
ويكون المحمول محمولا واقعيا لا اختراعيا وكل ما يكون محمولا على موضوع بحسب الواقع ونفس الامر فلا يخلو
من ان يكون محمولا ذاتيا او محمولا غير ذاتي ومصحح المحمول الذاتي هو الذات والذاتيات والمحمول
الغير الذاتي لا يكون مصححه هو الذات والذاتيات بل لا بد من امر اخر سوى الذات والذاتيات
كالامثلة فانه يحمل على الانسان انه حيوان وانه ناطق ومصحح هذين المحمولين ليس امرا خارجا عنه بل يكون امرا
داخلا في قوامه ويحمل عليه ايضا انه كاتب وشاعر وليس مصحح شيء من هذين المحمولين ذات الانسان
وما هو داخل في قوامه بل يكون مصحح المحمولين المذكورين امرا خارجا عن الذات والذاتيات ويحمل عليه

ايضا انه موجود ومع هذا لم يقتض ليس ذات الانسان بل هو انسان ولا ما هو داخل في قوام ذات
الانسان بل لابد من امر آخر وهو الاستناد الى الجاعل وكذا القياس في ساير المحمولات الغير الذاتية
مائة لابد فيها من امر آخر سوى الذات والذاتيات اذا عرفت هذا فنقول انه لا شك ان حمل
متقدم على العلة ليس من قبيل حمل الذات والذاتيات بل لابد من امر آخر لمنسوب الذات و
الذاتيات وذلك الامر الآخر هو انفكاك وجود المعلول عن وجود العلة لانه لا يتصور التقدم الذي
يكون بحسب نفس الامر الا بتحقق الانفكاك بين وجود المتقدم وبين وجود المتأخر في نحو من انحاء نفس
الامر وعامة او عينه نفس الامر كما يظهر بادنى التفات فاي تقدم يكون تقدما بحسب نفس الامر لابد
من الانفكاك بحسب نفس الامر ونفس الامر منحصرة في الذهن والخارج فلابد اما من الانفكاك الذهني او
الخارجي والذهني مستلزم للمفسدتين المذكورتين فبقي الخارجي وهو المطلوب لانه مستلزم لبطلان ازلية العالم
فيلزم حدوث العالم كما هو اجماع اهل الملة من آدم الى الخاتم وعليهما وعلى آلهما الصلوة والسلام شاهده
من الملائكة ومن جميع الامم فان قيل اذا حصلت حقيقة العلة في الذهن فلها اعتباران احدهما ملاحظتها من
دون ملاحظة شيء من العوارض معها حتى الوجود الذهني لها وثانيهما ملاحظتها من حيث التمثل الذهني والوجود
الذهني ولا شك ان كل واحد من الاعتبارين اعتبار بحسب نفس الامر فيجوز ان يكون بالاعتبار الاول علة
لمعلولها وبالاعتبار الاول معلولة لعلتها فلا يلزم التسلسل في الوجود قلت هذا غير مجد لان الكلام في ان
وجود العلة متقدم على وجود المعلول فان التقدم قاطبة جعلوا الوجود ما فيه التقدم وجعلوا في التقدم الذهني وفي
المعية الخارج على ما صرحوا به فاذا كان الوجود ما فيه التقدم فلابد ان يكون تقدم العلة على معلولها باعتبار الوجود
لا باعتبار ما هي من دون ملاحظة الوجود فلابد ان يكون العلة مأخوذة مع التمثل الذهني والوجود الذهني وهي
واذا اخذت مع التمثل الذهني يكون معلولة لان كل موجود ذهني معلول وكل معلول متأخر الوجود عن و
جود علته فلابد من الانفكاك ايضا وذلك الانفكاك اما في الذهن او الخارج ويسوق الكلام الى آخره
الوجودين فليس مرادهم ان الماهية مجردة عن الوجود علة للوازمها بل مرادهم ان احد الوجودين لا دخل
له في علية اللازم ومع ذلك يكون الوجود مع العلة في مرتبة العلية لان الامر الغير المصحوب للوجود
يكون لا شيئا صرفا فكيف يتصور منه العلية والافصار لا شيء في مرتبة علية الماهية للاثار فهل يكون الماهية

معلوم

مصحوبة مع الوجود وذلك الوجود غير وجود اللازم الذي هو المعلول فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه فاذن
موضع فرض العلة والمعلول لابد من تعدد الوجود احدهما وجود العلة والآخر وجود المعلول ويكون وجود
المعلول متأخرا عن وجود العلة في نفس الامر على ما عرفت مشروحا وايضا نقول سلمنا ان الماهية الحاصلة
في الذهن لها اعتباران على ما ذكرتم لكن لا انها باعتبار التمثل الذهني موجودة في الذهن لكن باعتبار ما
هي هي اي في الذهن غاية ما في الباب ان الوجود الذهني والتمثل الذهني لا يكون ملحوظا معها ومن عدم
ملاحظة الوجود الذهني معها لا يلزم عدم قيامه بها بل يكون قائمة بالذهن وكل قائم بالذهن معلول
فلابد من تقدم العلة عليها بالوجود ويسوق الكلام الى آخره فيلزم المفسدتان المذكورتان فلم يندفع اخذ
الماهية بالاعتبارين المذكورين في دفع لزوم المفسدتين المذكورتين واعلم ان الانفكاك لوجود العالم
عن وجود الواجب جل شانه في الخارج انما هو انفكاك دهري لا انفكاك زماني والا يلزم ازلية الزمان
ومن ازلية الزمان يلزم ازلية الحركة لان الزمان مقدار الحركة ومن ازلية الحركة يلزم ازلية المتحرك الذي
هو الجسم لان الحركة من خواص الاجسام ومن ازلية الجسم يلزم ازلية العقل لان الصادر الاول
لا يصح ان يكون الا العقل بناء على ان الواجب جل شانه واحد حقيقي ولا يصدر من الواحد الا الواحد على
ما هو مبرهن في مقامه فالمتكلمون القايلون بانفكاك وجود العالم عن وجود الواجب جل شانه في الخارج
انفكاكا زمانيا يلزم عليهم القول بقدم العالم من حيث انهم لا يشعرون كما هو شعارهم في كثير من المواضع
فان قيل بعض قولهم العلة متقدمة على المعلول هو ان العقل اذا لاحظ وجود العلة موقوف على وجود
العلة ووجود المعلول ولاحظ ان وجوده دون العكس يحكم بان وجود العلة اولى من وجود المعلول لان
وجود العلة المتقدم على وجود المعلول في وعاء من اوعية نفس الامر حتى يلزم انفكاك وجود المعلول
عن وجود العلة في وعاء من اوعية نفس الامر حتى يلزم انفكاك ابطال ازلية العالم على ما مر سابقا قلت
ليس التقدم والاولوية مترادفين لان مفهوم التقدم غير مفهوم الاولوية بلا نزاع وما ورد في عبارات
القوم هو التقدم على ما في كلام الشيخ وغيره من الحكماء وجميع فحمل التقدم والواقع في كلام القوم
بمعنى الاولوية ارتكاب مجاز وارتكاب المجاز لا يصح بدون تحقق الصارف عن المعنى الحقيقي وليس فليس
والعلاقة الاشتقاقية كما انها موجبة للتقدم موجبة للاولوية ايضا غاية ما في الباب ان يكون
التقدم بحسب نفس الامر موجب الانفكاك بحسب نفس الامر واما الاولوية فلا توجب الانفكاك ولا انما

فيه ايضا وبالجملة لم ينكر احد من العقلاء تقدم العلة على المعلول في نفس الامر بل العقلاء قاطبة صرحوا بتقدم العلة
على المعلول كما هو ظاهر عند اهل التتبع وايضا في كل موضع يتحقق العلاقة الاشتقاقية بين امرين لحكم العقل
الغير المشوب بالوهم بان ليس بينهما معية ذاتية بحسب نفس الامر لان المعية الذاتية لا يتصور الا بين امرين
لا يكون بينهما علاقة افتقارية ولهذا صرح الشيخ وغيره بان المعية الزمانية بين العلة والمعلول وعدم
تجوز المعية الذاتية بينهما بل صرحوا بالتقدم الذاتي للعلة بحسب نفس الامر والتأخر الذاتي للمعلول بحسب نفس
الامر لان شان الحكماء اثبات احوال الشيء الى الشيء على ما هو عليه في نفس الامر بحسب الاختراع كما ينبغي
الاقوال واذا لم يكن بينهما معية ذاتية بحسب نفس الامر يجب ان يكون احدهما متقدما بالذات على الآخر
بحسب نفس الامر لانه كما اوسط بين المعية الذاتية بحسب نفس الامر وبين التقدم الذاتي بحسب نفس الامر ولما
ذكرنا شروحا حكم العقلاء قاطبة بان العلة متقدمة بالذات على المعلول بحسب نفس الامر واذا ثبت
التقدم الذاتي المقابل للمعية الذاتية ثبوتا بحسب نفس الامر يجب ان يكون نفس الامر ظرف ثبوت
التقدم وهو منحصرة في الذهن والخارج ولابد ان يكون ظرف التقدم الخارج او الذهن والتقدم الذهني
مستلزم للمفسدتين المذكورتين فبقي الخارج وهو المطلوب فان قيل لا يجوز ان يكون العالم كان اولا معدوما
بالعدم الدهري الازلي ثم صار موجودا في الازل بالوجود الحادث الدهري على ما ذهب اليه القايلون بحدوث
العالم من الحكماء لانه لو كان العالم معدوما في الازل بالعدم الدهري الازلي فيكون ذلك العدم واقعا
في الخارج فلا يخلو من ان يكون ذلك العدم واقعا بلا علة او واقعا بعلة فان كان واقعا بلا علة فيكون ذلك الامر واجب
العدم وجب التحقق لا يجوز رفعه اصلا فيلزم ان يكون العالم واجب العدم والامر الواجب العدم لا يجوز
وجوده كشريك الواجب واجتماع النقيضين فيلزم ان لا يتحقق وجود العالم والحال ان العالم موجود
بالفعل فكيف يجوز ان يكون عدمه واجبا وان كان واقعا بعلة فلابد ان يكون العدم نفس عدم علة
وجود العالم لان عدم المعلول مستند الى عدم العلة كما ان وجود المعلول مستند الى وجود العلة ولولا
عدم المعلول مستند الى عدم العلة ويلزم العياذ بالله عدم الواجب جل شانه لان وجود العالم مستند
الى وجود الواجب بلا نزاع بين القايلين بحدوث العالم وبين القايلين بقدمه فاذا كان وجود العالم
مستند الى وجود الواجب فيجب ان يكون عدمه مستند الى عدمه لا يتوهم ان المعلول مستند الى
علته وجودا وعدما فظهر انه لو كان العالم معدوما في الازل لزم المحال لانه يستلزم المحال غير واقع فعدم العالم

في الازل

في الازل غير واقع واذا لم يكن عدم العالم واقعا في الازل فيجب ان يكون وجوده واقعا في الازل لان كل امر
لا يخلو عن الوجود الخارجي والعدم الخارجي معا لابد ان يتحقق اما الوجود او العدم ولا واسطة بينهما
كما هو التحقيق فاذا كان عدم العالم في الازل مستلزما للمحال وغير واقع في الخارج في الازل فيلزم قدم العالم
ان يكون وجوده واقعا في الخارج الازلي فيلزم قدم العالم ويبطل الحدوث قلت الوجود قسمان وجود
ازلي ووجود غير ازلي وكذا العدم ايضا قسمان عدم ازلي وعدم غير ازلي فالوجود الازلي والعدم
الازلي بالقياس الى شيء متنافيان لا يجتمعان ولا يرتفعان ايضا معا فلا يخلو شيء من الاشياء عنهما معا
ولا عن احدهما ايضا لان كل امر اما ان يكون موجودا في الازل او معدوما فيه ولا واسطة بينهما واما العدم
اللاازلي والوجود اللاازلي فبينهما منع الجمع لانهما متنافيان لا يجتمعان ولو بالنسبة بالقياس الى شيء
واحد في آن واحد او زمان واحد واما في آنين او زمانين فيجوز كالحوادث الزمانية فانه يجوز ان يكون
حادث زماني موجودا بالوجود اللاازلي في زمان معدوما ايضا بالعدم اللاازلي اي العدم المسبوق
بالوجود في زمان آخر بعد زمان الوجود كما في جميع الحوادث الزمانية التي لا يكون ابدية فانها موجودة بوجود
لا ازلي في زمان ومعدومة ايضا بعد قطع استمرار الوجود في زمان آخر بعد زمان الوجود واما رفعهما معا
بالقياس الى شيء واحد فيكون جايزا لانه يجوز ان يكون شيء واحد موجودا ازلا وابدا كالواجب جل شانه
فانه جل شانه فانه يصدق عليه تعالى انه لا يكون موجودا بالوجود اللاازلي ولا يكون معدوما بالعدم
اللاازلي ولا يكون معدوما بالعدم اللاازلي ايضا ولا يلزم من ارتفاع الوجود اللاازلي ارتفاع الارتفاع
الوجود راسا لان الوجود اللاازلي اخص من الوجود ومن ارتفاع الاخص الذي هو الوجود اللاازلي
لا يلزم ارتفاع الاعم الذي هو الوجود على الاطلاق فان الوجود على الاطلاق له فردان احدهما الوجود
اللاازلي والثاني الوجود الازلي فاذا ارتفع الوجود اللاازلي لم يلزم منه رفع الوجود الاعم لجواز تحققه
في ضمن الوجود الازلي لم يلزم منه رفع الوجود فاذا تحقق الوجود الازلي فيجوز ان لا يتحقق الوجود
اللاازلي وان لا يتحقق العدم اللاازلي ايضا بل ان لا يتحقق العدم اصلا بالقياس اليه لان الوجود
الازلي لانه اذا تحقق احد النقيضين وهو الوجود العام في ضمن الوجود الازلي الابدي يجوز
ان لا يتحقق النقيض الآخر وهو العدم في ضمن جميع اذا عرفت تلك المقدمات فنقول العدم
الدهري الازلي هو عدم دهري ازلي مع قطع النظر عن دوامه الدهري اللاازلي واستمراره

الدهري اللا ازلي بل هو عدم دهري ازلي ساح قطع النظر الدهري لا يكون منافيا للوجود اللا ازلي لان منافاته للوجود
اللا ازلي بل هو باعتبار الدوام والاستمرار فقط لا باعتبار اصل العدم الدهري اللا ازلي بل هو عدم دهري
ازلي لانه يجوز ان يكون لشيء واحد عدم دهري ازلي فان استمر ذلك العدم ولم ينقطع اصلا يلزم ان
لا يوجد ذلك الشيء اصلا وان لم يستمر ابدا بل صار منقطعا فيجوز ان يصير ذلك الشيء موجودا في
اللا ازلي بعد ما كان معدوما بالعدم الازلي الدهري ويكون وجوده بسبب قطع استمرار ذلك الا
العدم الازلي الدهري والعالم الحادث بالحدوث الدهري من هذا القبيل لانه كان معدوما
بالعدم الدهري الازلي ولم يستمر ذلك العدم بالقياس الى الابد بل انقطع دوامه واستمراره بسبب علة
الوجود اللا ازلي للعالم ولما كان الوجود الازلي للعالم ممتنعا فرفع ذلك الوجود الازلي وعدم ذلك
الوجود الازلي واجب بلا علة كما ان الوجود لما كان ممتنعا على شريك الواجب فيكون عدم شريك
الواجب واجبا بلا علة لكن فرق بين كون شريك الواجب واجب العدم وبين كون العالم واجب في
العدم لان شريك الواجب لما كان يمتنع عليه الوجود ازلا وابدا صار واجب العدم ازلا وابدا بخلاف
العالم فان وجوده لا يكون ممتنعا ازلا وابدا انما يمتنع وجوده الازلي فقط لا وجوده اللا ازلي وان سلم ما ذكر
الواجب وذلك لان وجوده الازلي انما صار ممتنعا لاجل ضرورة تقدم وجود العلة على المعلول كما عرفت
مشروحا وما وجب لثبوت اصل تقدم العلة على المعلول انما هو اصل العدم الازلي الدهري السابق على
وجود المعلول لا استمرار ذلك العدم ايضا لان استمرار ذلك العدم لغو من حصول والذي يثبت بالبرهان
انما هو وجوب اصل تقدم العلة ومن اصل تقدم العلة على المعلول لا يلزم الا اصل سبق العدم الدهري على
وجود المعلول ليحصل سبق وجود العلة على وجود المعلول وبالجملة ما هو ضروري للعلة انما هو ما يصدق
عليه التقدم في الجملة وما هو ضروري للمعلول انما هو ما يصدق عليه التاخر وجميع ذلك يحصل بسبق اصل
العدم الازلي الدهري على وجود العالم ولا دخل لاستمرار ذلك العدم في اصل ثبوت تقدم العلة
على المعلول وقول المعترض المعارض ان كان العدم الازلي الذي قبل وجود العالم واقعا بلا علة فيكون
ذلك العدم واجب التحقق واذا وجب تحققه فلا يجوز رفعه اصلا فيلزم ان يكون العالم واجب العدم
والامر الواجب العدم لا يجوز وجوده كشريك الواجب واجتماع النقيضين فيلزم ان لا يتحقق
وجود العالم اصلا مع ان العالم موجود بالفعل فجوابه ان فيه خلطا واشتباها وقياسا مع الفارق لان

واجب

واجب العدم ازلا بلا علة قسمان احدهما واجب العدم بلا علة ازلا وابدا وهذا القسم يجب ان لا يوجد
اصلا كشريك الواجب واجتماع النقيضين وثانيهما واجب العدم ازلا فقط لا واجب العدم ازلا
وابدا معا والعالم انما هو الواجب ازلا فقط لا ابدا ايضا فقياس وجوب عدم العالم على وجوب عدم شريك
الواجب ووجوب عدم النقيضين قياس مع الفارق ومن وجوب عدم العالم ازلا بلا علة
لا يلزم الا امتناع الوجود الازلي للعالم وامتناع الوجود الازلي للعالم لا يخرج العالم عن كونه ممكن
الوجود بالذات لان الممكن الوجود بالذات هو ما يمكن له نحو من انحاء الوجود لا جميع انحاء الوجود فان
الاعراض لا يمكن لها وجود الجواهر لا يمكن لها وجود الاعراض والمجردات لا يمكن لها وجود الماديات و
الماديات لا يمكن لها وجود المجردات وهكذا فيجوز لكل ممكن بالذات ان يمتنع عليه نحو من الوجود
وهو الوجود الازلي ويمكن له نحو آخر من الوجود فالعالم امتنع عليه نحو من الوجود وهو الوجود الازلي على ما
دل عليه البرهان وامكن له نحو آخر من الوجود وهو الوجود اللا ازلي ولا استحالة في ذلك فان قيل اذا كان
عدم العالم في الازل واجبا بلا علة فلا يجوز رفعه اصلا ولا يتصور كونه والفهم جاز كذبه فيجب ان لا يتحقق
العدم الازلي للعالم واذا لم يتحقق عدم الازلي للعالم فيجب ان يتحقق الوجود الازلي له لان كل امر لا يخ عن
تحقق الوجود الازلي له لانك قد عرفت ان بين الوجود الازلي والعدم الازلي منع جمع ومنع خلو معا فاذا وجد
العالم في الازل فلا يخ من ان يكون عدمه الازلي باقيا وزايلا لا جائز ان يكون زايلا فتعين ان يكون زايلا
باقيا واذا كان باقيا فلا بد ان يكون الحد الذي فيه عدم العالم غير الحد الذي فيه وجود العالم والا يلزم
اجتماع الوجود والعدم للعالم في حد واحد وهو فطري البطلان فلا بد من حدين احدهما حد الوجود وثانيهما
حد العدم فيلزم الامتداد في الامر وهو من ان يكون ما فرض انه دهر لا يكون دهرا بل يكون زمانا لان حد
وهذا لا يكون الا للامر الممتد فيلزم ان يكون تقدم عدم العالم على وجوده مقداريا على ما ذهب اليه المتكلمون
لا تقدما دهريا على ما ذهب اليه الحكماء القائلون بحدوث العالم دهرا فنقول اذا كان العدم السابق الذي
للعالم غير جائز الزوال فيجب ان يكون باقيا غير زايل واذا كان باقيا غير زايل فيكون مستمرا لانه لا
معنى من البقاء الا الاستمرار وقد عرفت ان استمرار العدم الازلي لوجود العالم موجب لعدم وجود العالم
راسا مع ان العالم توجد بالفعل وهذا في الحقيقة ناش من كون العالم معدوما في الازل فظهر ان
كون العالم معدوما في الازل مستلزم لمحالات كثيرة ومستلزم المحال غير واقع فعدم العالم في الازل غير واقع

واذا لم تقع عدم العالم في الازل فلا بد ان يقع وجوده في الازل لانه لا يخلو شي من الاشيا عن الوجود الازلي والعدم
الازلي على ما مر سابقا ومن وقوع وجود العالم في الازل يلزم قدمه فيلزم ثبوت القدم وبطلان الحدوث قبل الوجود
الدهري او العدم الدهري ليس معناه ان الدهر يكون ظرفا حقيقيا كالزمان والمكان بل معنى الوجود الدهري هو
نفس الوجود والدهري لا يكون في زمان ولا في مكان وكذا العدم الدهري هو نفس العدم الذي لا في زمان و
لا في مكان ولما قام البرهان على وجوب سبق العدم الازلي على وجود العالم فيكون ذلك العدم الازلي الباقي عدما
لا بزمان ولا بمكان لان الزمان والمكان من اجزاء العالم فالعالم هو مجموع الممكنات التي لا يشذ عنها شي من
الممكن وسبق العدم الازلي انما هو على ذلك المجموع فكيف يجوز لك ان يتصور كون عدمه الازلي الباقي في زمان فذلك
يكون امرا معقولا فقد ثبت انه لا بد من سبق العلة على المعلول فلا بد من الانفكاك وذلك الانفكاك و ذلك
الانفكاك لا اه في الذهن او الخارج ويساق الكلام الى اخره فلا بد ان ينتهي الى سبق عدم ازلي لا يكون بزمان
ولا مكان وكان واحد من عدم العالم ووجوده دهري اي عدم لا بزمان ولا بمكان ووجوده ايضا لا بزمان و
مكان وليس عدم العالم في حد من الدهر ووجوده في حد آخر من الدهر حتى يلزم الامتداد في الدهر ويلزم ان يكون
الدهر منقلبا الى الزمان كما توهم المعترض لانك قد عرفت ان الدهر ليس عبارة عن ظرف الوجود حقيقة كالزمان
والمكان بل الدهر حقيقة ليس الا نفس الوجود لا بزمان ولا بمكان ونفس العدم لا بزمان ولا بمكان واذا
كذا موجود في الدهر او معدوم في الدهر فاطلاق الظرفية على الدهر مجاز ومثل هذا المجاز واقع كما يقال الواجب موجود
في الخارج والعقل موجود في الخارج فانه ليس المراد منه ان الخارج ظرف حقيقة ووقع فيه وجود الواجب
جل شانه او وجود العقل بل المراد من الخارج خارج الاذهان فالمراد من الوجود في الخارج نفس الوجود الذي
لا يكون في الذهن فاطلاق الظرفية على الخارج مجاز وبالجملة ظرف الوجود حقيقة هو الزمان والمكان واما الدهر و
السرمد فليس شي منهما ظرفا حقيقة بل اطلاق الظرف عليهما مجاز واذا تحققت ان الدهر ليس ظرفا
بل معناه الوجود لا بزمان ولا بمكان فلم يلزم كون وجود العالم في حد من الدهر وعدمه في حد آخر منه حتى
يلزم الامتداد في الدهر لان ذلك انما يلزم اذا كان الدهر ظرفا حقيقيا ممتدا يتصور فيه حد وحد وليس
فليس وكذا القياس العقلي في العدم الازلي للعالم فان الازل ليس ظرفا حقيقة كالزمان والمكان بل المراد
من الوجود الازلي نفس الوجود الذي لم يسبقه عدم وكذا العدم الازلي نفس العدم الذي لم يسبقه
عدم وكذا العدم الازلي نفس العدم الذي لم يسبقه وجود لان الازلي ظرف حقيقي كالزمان والمكان

ووقع

ووقع فيه الوجود الازلي او العدم الازلي ولا نزاع بين الفريقين في ان وجود الواجب جل شانه ازلي و
ليس معنى كون وجود الواجب جل شانه لانه لو كان الازل ظرفا حقيقيا لكان شيئا محققا في الخارج
فلا بد ان يكون واجبا بالذات او ممكنا بالذات والاول مح والثاني يلزم تعدد الواجب بالذات
وهو مح بحكم البرهان العقلي فتعين ان يكون ممكنا بالذات وكل ممكن بالذات معلول يجب سبق وجود
علة على وجوده وذلك اما في الذهن او الخارج ويساق الكلام الى اخر ما مر سابقا فظهر ان الازل
ليس ظرفا حقيقة كالزمان والمكان وهذا الاستدلال جار في قولنا الواجب جل شانه موجود في
الخارج فان الخارج ليس ظرفا حقيقيا ايضا لانه لو كان ظرفا حقيقيا لكان موجودا متحققا فلا يخلو من
ان يكون واجبا بالذات بحكم البرهان العقلي فتعين ان يكون ممكنا بالذات وكل ممكن بالذات معلول
يجب سبق وجود علته على وجوده وذلك السبق اما في الذهن او الخارج ويساق الكلام الى آخر ما مر فقد
ظهر بالبرهان ان العدم الدهري الازلي للعالم عدم ازلي ليس في ظرف حقيقي بل يكون عدما ازليا لا بزمان
ولا بمكان ولا واقعا في ظرف حقيقي وهذا العدم الازلي ان استمر استمرارا ابديا ايضا يلزم منه ان لا يوجد
العالم راسا والباقي استمر ازلا فقط لا ابدا ايضا فلا ينافي وجود العالم في الازل وبالجملة بقاء ذلك العدم
الازلي واستمراره في نفس الازل فقط لا في الابد ايضا وهذا لا ينافي وجود العالم في الازل فقول المعترض ان العدم
الازلي للعالم ان كان باقيا غير زائل فيكون مستمرا وقد مر ان استمرار العدم الازلي موجب لعدم وجود
العالم فجوابه ان بقاء العدم الازلي للعالم واستمراره يتصور من وجهين على ما عرفت الا ان مشروحا فالوجه
الذي يكون موجبا لعدم وجود العالم راسا غير واقع والوجه الذي لا يكون لوجود العالم في الازل واقع
ولا يلزم منه محال اصلا فالتبس الامر على المعترض وقال الشارح الدواني ان الوجود الازلي للعالم لما
كان ممتنعا بحكم البرهان فنقيض ذلك الوجود الازلي وهو رفع ذلك الوجود الازلي وعدم ذلك الوجود الازلي
يكون واجبا اي رفعا بلا علة وعدما بلا علة كعدم شريك الواجب وعدم اجتماع النقيضين لان امتناع
احد النقيضين مستلزم لوجوب الاخر كما تقرر في موضعه وذلك الرفع والعدم امر كلي له فردان
وكل من ذينك الفردين خصوصية لذلك الامر الكلي احدهما رفع الوجود الازلي بحيث يكون الرفع
والعدم مستمرا ومتحققا ازلا وابدا معا وثانيهما رفع الوجود الازلي بحيث يكون ذلك الرفع والعدم مستمرا

وتحقق في الازل فقط لا ازلا وابدا معا والذي يكون واجبا هو رفع الوجود الازلي والعدم الازلي على
الاطلاق اي الطبيعة الكلية لا شيء من الخصوصيتين المذكورتين لان الوجوب بالذات للطبيعة ومن
وجوب امر لا يلزم وجوب امر آخر خارج عنه وهو ظاهر ولما كان الوجود الازلي للعالم ممتنعا فرفع ذلك
الوجود الازلي لعدم ذلك الوجود الازلي يكون واجبا اي واقعا بلا علة فالواجب هو نقيض ذلك الوجود الازلي
وهو طبيعة رفع ذلك الوجود الازلي لطبيعة عدم ذلك الوجود الازلي دون شيء من الخصوصيتين المذكورتين
لانهما اخص من النقيض ومن وجوب الاعم لا يلزم وجوب الاخص فعدم وجود العالم رأسا انما يلزم اذا كانت
خصوصية واحدة من تلك الطبيعة وهي عدم وجود العالم ازلا وابدا واجبة وليس الامر كذلك لانك
قد عرفت ان وجوب الطبيعة لا يستلزم وجوب الخصوصية فلا يكون تلك الخصوصية واجبة واذا لم يكن تلك الخصوصية
واجبة فلا يلزم عدم العالم رأسا والخصوصية الاخرى هي عدم وجود العالم في الازل وجود دهري وعدم
العالم في الازل عدم دهري فكل واحد من ذلك الوجود وذلك العدم جزئي من جزئيات الدهر لان الدهر
مفهوم كلي وهو وجود بلا زمان ولا مكان وعدم بلا زمان ومكان وكل واحد من ذلك الفرد امر
وهمي لا دخل للفرض بها لا اختراع في ذلك ويكونان واقعين معا ولا منافات بينهما لان المنافي للعدم
الازلي للعالم انما هو الوجود الازلي للعالم للوجود الازلي ايضا والمنافي للوجود الازلي للعالم انما هو
العدم الازلي له لا العدم الازلي ايضا على ما مر مرارا فان قيل اذا كان عدم العالم في الازل ووجوده
في الازل فيصدق ان عدم العالم قبل وجوده قبلية لا يجامع معها القبل والبعد وكل قبلية لا يجامع
معها القبل البعد زمانية فيكون قبلية عدم العالم بالقياس الى وجود العالم زمانية فيلزم ان يكون
القبل في زمان والبعد في زمان آخر بعده واذا كان القبل هو العدم الازلي للعالم في زمان
يلزم ازلية الزمان ومن ازلية الزمان يلزم ازلية الحركة ومن ازلية الحركة يلزم ازلية الجسم ومن
ازلية الجسم يلزم ازلية الصادر الاول الذي هو العقل فيلزم قدم العالم كما ذهب عليه القائلون
بالقدم قلت القبلية والبعدية هما صفتان بسبب الكم الغير القار الذي هو الزمان ويعبر عنهما بالقبلية الكمية
والبعدية الكمية وثانيتهما القبلية الدهرية والبعدية الدهرية والقبلية السرمدية والبعدية الدهرية ويعبر عنهما
بالقبلية الحركية الغير الكمية والبعدية الحركية الغير الكمية وتفصيل المقام ان التقدم الزماني والتأخر الزماني

يعرض

يعرض لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيرها ثانيا وبالعرض فمعروض التقدم الزماني اولا وبالذات هو جزء من
الزمان ومعروض التأخر الزماني اولا وبالذات هو جزء آخر من الزمان وكل جزء من الزمان مقدار وجزء
لمتصل غير قار وهو الزمان فيكون الموصوف الحقيقي بالتقدم الزماني والتأخر الزماني مقدار الموجود في الخارج
وكل موجود في الخارج ولهذا اعبر عن القبلية الزمانية والبعدية الزمانية الثانية الزمانية
الزمانيات بالقبلية والبعدية الكميتين ولا توجد القبلية الزمانية والبعدية الزمانية الا في
الزمان والزمانيات اي الحوادث الزمانية ولهذا اتفق الحكماء قاطبة نسبة المتغير الى المتغير الزمان ونسبة المتغير
الى الثابت او العكس الدهر فظهر ان القبلية الزمانية والبعدية الزمانية لا يوجد شيء منهما في الثابتات والامور
الدهرية لان الثابتات والامور الدهرية فوق الزمان وفوق الكون فكيف يجوز كونها مربوطة بالزمان لتصور
فيها التقدم بالزمان او التأخر بالزمان فتقدم الثابتات او تأخرها يكون دهريا لا زمانيا كما لا يخفى على من
دون الشكر في المسائل الحكمية فكما انه لا بد في عالم الوجود من الزمان ومن التقدم الزماني والتأخر الزماني كذلك
لا بد فيه من الدهر ومن التقدم الدهري والتأخر الدهري لان الثابتات موجودة وليس وجودها وجودا زمانيا بل وجودها
وجود دهري والتقدم فيها تقدم دهري وقد عرفت فيما سبق ان العدم الازلي للعالم امر دهري فتقدم ذلك العدم على
الوجود يتقدم دهري اي تقدم صريح غير مكمم ولا يجوز ان يكون ذلك التقدم تقدما زمانيا لان العدم الازلي للعالم
فوق الزمان وفوق العالم فكيف يجوز ان يكون واقعا في زمان ومحال ان الزمان داخل في العالم المعدوم في الازل
لان البرهان افاد ان الواجب جل شأنه متقدم على جميع الممكنات المعلولة بحيث لا يشذ عنها شيء من
الممكن المعلول تقدما خارجيا انفكاكيا بحسب الوجود الخارجي وهذا شامل للزمان ايضا فيكون الزمان معدوما
كسائر اجزاء العالم ولو كان الزمان موجودا في الازل يلزم ان يكون معدوما ايضا في الازل وهو ظاهر ولما لم يفهم
المعترض غير التقدم الزماني ولم يفهم من الموجودات سوى الزمان والزمانيات فتوهم ما اجتراه وقال ان كل قبلية
لا يجامع معها القبل البعد فهي قبلية زمانية ولم يشعر بان هذه المقدمة الكلية ممنوعة وبالجملة عند العاقلين
بحدوث العالم باطلة عند القائلين بقدم العالم ايضا وعند القائلين بقدم العالم لم يقولوا بقدم
جميع اجزاء العالم وبازلية وجود اجزاء العالم جميعا بل قالوا بالشرط لان الحوادث الازلية ازلية
الوجود ذاتها قالوا اذا لم يكن ازلية عندهم ان الثابتات موجودات ازلية فتكون الثابتات موجودة في الازل

والحوادث اليومية معدومة في الازل فيكون وجود الثابتات قبل وجودات الحوادث اليومية قبلية انفكاكية
ولا يصدق على هذه القبلية انها قبلية لا يجامع معها القبل البعد والحال ان الثابتات فوق الزمان وخارجة
عن سلسلة الزمان والزمانيات فلا يتصور كون هذه القبلية قبلية زمانية لانك قد عرفت ان القبلية الزمانية
تعرض اولا بالذات لجزء من الزمان ثم تعرض لما هو داخل في سلسلة الزمان ومربوط به كالظهر مثلا
ولما لم يكن الثابتات داخلة في سلسلة الزمان ومربوطة به اتفاقا وبرهانا فلا يجوز ان يكون قبليتها بالنظر الى
الحوادث اليومية قبلية دهرية بحكم البرهان واتفاق جميع الحكماء ايضا كما لا يخفى على المتتبع الماهر وكلام الشيخ في
النجاة يؤيد ما ذكرنا من ان الحوادث الزمانية لها عدم ازلي سابق على وجودها حيث قال فيها وكل كائن فلا بد له
من مادة موضوعة يوجد فيها الكائن او عنها او معها وهذا في الكائنات الطبيعية محسوس مشاهد ولا بد له من
عدم يتقدمه فان ما لم يتقدمه عدم فهو ازلي ولا بد من صورة له حصلت في المادة في الحال فالمادة كما كانت
ولا كون فاذن المبادي المقارنة للطبيعيات الكائنة ثلثة صورة ومادة وعدم وكون العدم مبدأ له هو لانه
لا بد منه للكائن من حيث هو كائن ولا عنه الكائن بل هو مبدأ بالعرض لان بارتفاعه يكون الكائن لا
بوجوده انتهى بالفاظه قوله فيها او عنها او معها معناه ان المادة يصدق عليها انها بالقياس الى الصورة
سبب وفيها باعتبار ان المادة علة قابلية للصورة الكائنة وهو ظاهر ويصدق عليها ايضا انها سبب وعنها
باعتبار الاستعدادات الواردة عليها السابقة على حدوث الصورة الكائنة ويصدق عليها ايضا انها
سبب ومعها باعتبار ان المادة بعد استعداد التام القريب للصورة الكائنة ولا يتقدم بحسب الزمان
على الصورة الكائنة بل يكون معها وقوله لان ما لم يتقدمه عدم فهو ازلي صريح في ان الحوادث الزمانية ليس
وجودها ازليا وصريح في ان عدمها ازلي لانه اذا لم يكن وجودها ازليا يجب ان يكون عدمها ازليا لان كل امر
على ما عرفت سابقا واعلم ان ما ذكره الشيخ من ان المبادي للكائنات ثلثة صورة ومادة وعدم موجود
في كلام ارسطو وغيره من الحكماء كما يظهر بالتتبع فان قيل يجوز ان يكون زمان موهوم ازلي واقعا بين وجود
الواجب وبين وجود العالم ويكون عدم العالم واقعا في ذلك الزمان الموهوم الازلي ويكون تقدم عدم
العالم على وجوده زمانيا لا دهريا قلت لا خلاف في ان الزمان كم متصل غير قار والقار منحصر في الخط والسطح
والجسم التعليمي واما الكم المتصل الغير القار هو الزمان على ما تقرر في موضعه والزمان اذا كان موهوما فلا

يخلو من ان يكون موهوما اختراعيا محضا كانيات الاغوال فعلى هذا التقدير يكون الزمان لا شيئا صرفا وليس له
في الخارج الا الاسم فقط كشريك الواجب واجتماع النقيضين والمجهول المطلق وبالجملة لا يكون لعنوانه
ذو عنوان في الخارج اصلا ويلحق بالاشياء التقديرية الاختراعية المحضة التي ليس لها مطابق في الخارج واذا
لم يكن الزمان الموهوم بالمعنى المذكور مطابق في الخارج لا بذاته ولا باعتبار منشأ انتزاعه
فكيف يصير منشأ لعروض القبلية والبعدية لانك قد عرفت ان التقدم الزماني
انما يعرض اولا وبالذات لاجزاء الزمان ثم يعرض ثانيا وبالعرض لغير اجزاء الزمان واذا كان الزمان الموهوم
بالمعنى المذكور امرا اختراعيا محضا كانيات الاغوال فلا يصير منشأ تقدير الليل في النهار وتقدير النهار
في الليل فكما ان تقدير الليل في النهار لا يصير منشأ للظلمة وتقدير النهار في الليل لا يصير منشأ للضوء
فكذلك تقدير الزمان تقديرا اختراعيا كانيات الاغوال لا يصير منشأ لعروض القبلية والبعدية لا
لنفسه ولا لغيره اما لنفسه فلان الزمان الموهوم بالمعنى المذكور معدوم في الخارج فليس له ذو عنوان اصلا
فكيف يصير منشأ للآثار الواقعية الواقعة بحسب نفس الامر واما لغيره فلان المفروض ان الزمان الموهوم بالمعنى
المذكور معدوم ليس له ذو عنوان في الخارج والمعدوم بما هو معدوم ليس منشأ للآثار لا لنفسه ولا لغيره او يكون
موهوما لكن لا يكون موهوما بحسب نفس الامر ولا شك في ان الموهوم اختراعيا محضا كانيات الاغوال بل يكون موهوما
بحسب نفس الامر لكن يكون موهوما اختراعيا محضا كانيات الاغوال بل يكون موهوما بحسب نفس الامر ولا شك في ان
الموهوم بحسب نفس الامر لا بد له من احد الامرين فاما ان يكون موجودا بنفسه او يكون باعتبار منشأ انتزاعه
ولا بد له من منشأ الانتزاع كما ان الكرة اذا تحركت على نفسها فيتوهم في مناطق وسطها دائرة عظيمة وفي جانبيها
دوائر اصغر منها وتحتها فهذه الدائرة العظيمة والدوائر الصغار وان لم يكن موجودة بنفسها لكنها موجودة
باعتبار منشأ انتزاعها فاذا كان الزمان ازليا موهوما بحسب نفس الامر فلا يخلو من ان يكون موجودا بنفسه او يكون موجودا
باعتبار منشأ الانتزاع وكل واحد منهما باطل اما الاول فلان الزمان باعتبار حقيقته وجهته كم متصل غير قار والكم
عرض وكل عرض لا بد له من الموضوع فلا يمكن ان يكون موجودا بنفسه من غير حلول في الموضوع ولو فرض وجوده حالا
في الموضوع فيجب ان يكون ذلك الموضوع موجودا ازليا لان المفروض ازلية الزمان وذلك الموضوع لا يجوز
ان يكون واجب الوجود لان واجب الوجود لا يكون محلا لشيء اصلا فضلا عن الزمان الضعيف الوجود الذي
يكون متغيرا بذاته وتدريجي الحصول في الوجود وايضا واجب الوجود وجميع الثابتات فوق الزمان والزمانيات

ولا ربط بين الثابتات وبين الزمان لان الزمان متغير ولهذا لو نسب المتغير الى المتغير الزمان ونسبة الثابت الى
المتغير الدهر وايضا الزمان مقدار الحركة والحركة من خواص الاجسام وايضا الزمان لما كان مقدارا لغيره فلا يتقوم بشيء
الا باعتبار التغيرات الواردة عليه كالفلك الاعلى فانه في كل زمان يحصل له وضع جديد والثابتات ثابتة على ثبات
حالها وبالجملة الزمان من خواص الجسم والجسمانيات فكيف يصح حلوله في الثابت الصرف فلا بد ان يكون حالا
في موضوع لا يكون ذلك الموضوع من الثابتات بل يكون من المتغيرات ولو باعتبار الصفات وذلك لا يكون
الا الجسم فيلزم من وجود جسم ازلي وهو باطل برهانا لان البرهان قد افاد انه لا يكون موجود ازلي سوى الواجب
جل شأنه وباتفاق المتكلمين ايضا لانه لا يكون موجود قديم عندهم سواه تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون
الزمان موجودا بنفسه ولا يكون كما متصلا غير قار قلت اذ كان الزمان موجودا بنفسه فلا يخلو من ان
يكون عرضا او جوهرا فان كان عرضا فلا بد ان يكون داخلا في احد مقولات الاعراض ويكون موجودا
حالا في موضوع ولما فرض ان الزمان موجود ازلي فلا بد ان يكون موضوعه ايضا وموضوع العرض لا يكون
الا الممكن وسلسلة العرض ينتهي الى الجوهر فيلزم ازليته موجود جوهري القديم والحال ان البرهان قد افاد ان
لا ازلي من الموجودات سوى الواجب جل شأنه وايضا اثبات الزمان لا يساعد ان يتقدم عدم العالم على
وجوده زمانيا فلا بد ان يكون الزمان كما غيره وقد عرفت ان الزمان بعض الكم الغير القار لا يمكن وجوده في
الازل وان كان جوهرا فيلزم وجود جوهر ازلي فهو باطل بحكم البرهان وباتفاق المتكلمين ايضا واما ثالثا فلان
الزمان اذا كان موجودا باعتبار منشأ الانتزاع يكون موجودا ازليا في الخارج وقد عرفت ان الزمان من خواص انتزاع
الجسم ومن خواص المتغيرات لا الثابتات فلا بد ان يكون منشأ انتزاع الزمان موجودا ازليا ويكون الزمان
من خاصته وليس ذلك الا الجسم والجسمانيات فيلزم ازلية الممكن الوجود وقد افاد البرهان ان ما سواه تعالى
لا يكون الا ازليا وباتفاق المتكلمين فالمتكلمون القائلون بالزمان الموهوم مع القول بحدوث العالم يلزم عليهم
خلاف مذهبهم من حيث لا يشعرون لانه يلزم عليهم القول بقدم بعض اجزاء العالم او القول بحدوث العالم
حدوثا دهريا لا زمانيا وكل ذلك خلاف مذهبهم فالقول بالزمان الموهوم من الاقوال الواهية التي لغت بحكم العقل
على ما عرفت تفصيلا وايضا الحركة التوسطية الراسمة للحركة بمعنى القطع والان السيال الراسم للزمان الممتد
الموهوم لا نزاع في وجودهما بين الحكماء والمتكلمين لان النزاع في وجود الحركة بمعنى القطع والزمان الممتد الذي
هو مقدار الحركة بمعنى القطعية فالقول بالزمان الموهوم ملزوم للقول بتحقق الان السيال والحركة التوسطية ومن

وجودها

وجودها يلزم وجود الجسم فتعود المفاسد المذكورة بحذافيرها وكانهم وقعوا فيما وقعوا الا لفهم بالزمان والزمانيات بحيث
لا يكون عندهم وجود ولا عدم ولا شيء من الاشياء الا كان واقعا في الزمان الموهوم وهذا خطأ فاحش وقول واه
ثم الحبيب قد القين بان الله تعالى جعل البرهان على اعناق شياطين التشكيكات والشبهات وجعلنا المصلوبة تؤيد ان
بيارية العقل على خشبة التحقيقات التامات والفحصات البالغات وجعلنا صراط الحق امنا لك الله الكلين سبيل
الرشد والذاهبين مذهب السداد الى يوم الميعاد والحمد لله ولي الفضل والطول وليس الا بامره شيء من القوة والحول
ثم نقول ايضا قد عرفت فيما سبق ان كل امرين يكون بينهما علاقة افتقارية فليس بينهما معية ذاتية لان المعية
الذاتية لا يكون الا بين امرين لا يكون بينهما علاقة افتقارية فاذا تحقق العلاقة الافتقارية فلا بد من التقدم
الذاتي بان يكون ذات المفتقر لها متاخر ذاتي وذات المفتقر اليه لها بعدم ذاتي وهذا التقدم الذاتي يجب
ان لا يكون الا في الخارج فقط ولا يكون في الذهن قطعا وذلك اذا ثبت بالبرهان ان ذات المفتقر اليه عين الوجود
الخارجي والوجود الخارجي عين ذاته فاذا ثبت تقدم تقدم الذات وجب تقدم الوجود الخارجي ايضا لانه عين
الذات والذات عينه فكل علة يكون الوجود الخارجي عين ذاته يجب ان يكون متقدما على معلولها متقدما ذاتيا
منحصرا في التقدم بالوجود الخارجي ويكون وجودها الخارجي متقدما على وجود معلولها في الخارج فقط لانه اذا كان الوجود
الخارجي عين ذاته فلا يتصور ان يحصل العلة الكذائية في الذهن والا يلزم تخلفه عما هو ذاته وهو الوجود
الخارجي وذلك للاضطرار الاستحالة فلا بد من تقدم الوجود الخارجي ايضا لان المفروض ان الوجود الخارجي عين
ذاته فاذا كان ذات العلة الكذائية لها تقدم ذاتي على معلولها لان الوجود الخارجي فيكون وجودها الخارجي
ايضا متقدما على ذات معلولها لان الوجود الخارجي عين ذات تلك العلة فكيف يتصور ان يكون ذات
العلة متقدمة على ذات المعلول ولا يكون وجودها الخارجي الذي هو عين ذات تلك العلة متقدما واذا ثبت
تقدم الوجود الخارجي يلزم انفكاك المعلول عن العلة الكذائية بحسب الوجود الخارجي وقد عرفت ان الانفكاك
الخارجي انما يتحقق اذا لم يكن بين العلة والمعلول معية خارجية كحركة اليد والمفتاح واذا لم يكن بينهما معية بحسب
الوجود الخارجي فلا بد ان يكون الكذائية موجودة ولا يكون معلولها موجودا معها والا يلزم
ان يكون وجود العلة والمعلول معية بحسب الوجود الخارجي وهو خلاف المفروض لان المفروض الانفكاك المنافي
للمعية على ما مر سابقا فيصير حاصله كان معدوما في الخارج اولا ثم صار موجودا بتلك العلة وكل علة يكون وجودها
الخارجي عين ذاتها وذاتها عين الوجود يجب ان يكون وجودات معلولاتها مسبوقة بالعدم الخارجي وكل وجود الخ

يكون مسبوقا بالعدم فالتدريج لا يكون ذلك الوجود ازليا فكل علة يكون وجودها الخارجي عين ذاتها لا يمكن ولا
يتصور ان يكون معلول من معلولاتها ازليا اذا تمهدت المقدمات فنقول قد قام البرهان على ان الوجود الخارجي
عين ذات الواجب جل شانه وقد عرفت ان كل علة يكون الوجود الخارجي عين ذاته لا يكون شيء من معلولاتها
ازليا فلا يصح ان يكون شيء من معلولات الواجب جل شانه فيلزم ان يكون العالم حادثا دهريا لا حادثا زمانيا
على ما مر سابقا فيكون قدم العالم باطلا على ما ذهب اليه القايلون بالقدم والازلية بالقياس الى بعض اجزاء العالم
وللشيخ كلام في التعليقات يمكن تطبيقه على هذا البرهان الذي ذكرناه مشروحا لانه قال فيها تعليق التقدم في الكمال
ان تضع رتبة مثل رتبة الملك فيكون كل من هو اقرب اليه يكون اشد تقدما في القضايا نايات يكون من
كان اقرب اليها يكون اشد تقدما وتقدم الباري على العالم هو تقدم بالوجود وبالقياس اليه لان الوجود شيء ثالث
بين هو نفسه وانما تفرضه في ذهنك ثالثا انتهى قوله بالفعل والمقصود بالفعل هو قول الشيخ وتقدم الباري الخ
والمستفاد من هذا القول ان الباري جل شانه يتقدم على العالم المعلول انما هو باعتبار الوجود وقد ثبت
بالبرهان ان ليس للواجب جل شانه وجود من قطعا فيبقى ان يكون متقدما تعالى على معلوله متقدما باعتبار الوجود
الخارجي منحصرا في التقدم باعتبار الوجود الخارجي الذي هو عين ذاته تعالى لا اثنينية بينهما اصلا لان الحيثية
الاثنينية في ذاته تعالى الحيثية تطلب الاثنينية وقد اشار اليها بقوله لان الوجود شيء ثالث يعني ان وجود الواجب
جل شانه ليس امرا ثالثا بالقياس الى المتقدم والمتاخر بان يكون المتقدم امرا والمتاخر امرا ثانيا والوجود امرا
ثالثا لان الوجود الخارجي عين ذات المتقدم الذي هو الباري جل شانه واذا كان الوجود الخارجي عين ذات
المتقدم فيلزم تقدم الوجود الخارجي ايضا بناء على اتحاده مع ذات العلة المتقدمة ولا يخفى عليك ان الوجود
الخارجي الذي هو عين الباري تعالى انما هو المعبر عنه بمفهوم الوجود الخارجي لا نفس هذا المفهوم الذي هو حاصل
في الذهن امر زايد على ذات الباري تعالى واذا كان زايدا يكون شيئا ثالثا بالقياس الى الباري ومعلوله
وهذا الشيء الثالث لا يكون الا في الذهن فيكون شيئا ثالثا واقعا في الذهن وليس الكلام فيه بل الكلام في
الوجود الذي هو عين ذات العلة المتقدمة ولا يمكن حصوله في الذهن كذات الباري جل شانه والى ما ذكرنا فصلا
اشار الشيخ بقوله وانما تفرضه في ذهنك ثالثا يعني ان الثالث انما هو ما تفرضه في ذهنك وهو مفهوم الوجود الحاصل
في الذهن الذي يكون زايدا وثالثا وهذا الثالث ليس عين الباري المعبر عنه بهذا الثالث هو عين
الباري وذاته وهو المعبر عنه بمفهوم الوجود الخارجي واذا كان لذات الباري تقدم على معلوله ويكون

وجوده

وجوده الخارجي عين ذاته وذاته عين وجوده الخارجي فيجب ان يكون التقدم الثابت للذات
ثابتا للوجود الخارجي ايضا بناء على ثبوت الاتحاد بين الذات والوجود فيكون تقدم
الواجب جل شانه على معلوله منحصرا في التقدم بالوجود الخارجي واذا كان وجوده متقدما
على وجود المعلول تقدما خارجيا انفكاكيا فيجب ان يكون وجود جميع معلولاته جل شانه
مسبوقا بالعدم فيلزم ان لا يكون معلول من معلولاته جل شانه ازليا ويلزم منه
بطلان قدم بعض اجزاء العالم وازليته وجودها على ما ذهب اليه القايلون بالقدم و
اعلم ان البرهان الذي ذكرناه مشروحا وذكرنا ان كلام الشيخ في التعليقات يمكن تطبيقه
عليه على الوجه الذي فصلناه قد ذكره الاستاذ قدس الله روحه ونور رمسه في اكثر كتبه و
تفاخر بانه مما جعله الله نعم مختصا بالهامه وفضله به على سائر الفضلاء وقد عرفت
ان كلام الشيخ المنقول عن تعليقاته يمكن تطبيقه على ذلك البرهان على الوجه الذي مر
البيان فكيف يصح دعوى الاختصاص به قدس سره بل تمنع ان يدعى ان ماخذ هذا البرهان
كلام الشيخ في التعليقات وكيف لا وقد نقل قدس سره في كتاب القبسات هذا الكلام
الذي نقلناه عن الشيخ هو بعينه عنه ايضا فان قيل اذا كان الشيخ متفطنا بهذا البرهان المبطل
لقدم العالم فكيف يصح ان يميل الى قدم العالم قلت ليس كلام الشيخ في شيء من تصنيفاته
نصا بانه يعتقد بقدم العالم بل كلماته مبنية على قول الفلاسفة الجدليين القايلين بالقدم
فيكون ما ذكره في القدم من قبيل نقل ما قاله القايلون بقدم العالم ولهذا قال في اواخر النمط الخامس
من الاشارات بعد نقل مذاهب المتكلمين في ايجاد العالم ومذهب القايلين بحدوث
العالم وقدمه بهذه العبارة فهذه هي المذاهب واليك الاختيار بعقلك دون هواك بعد ان
تجعل واجب الوجود واحدا انتهى كلامه وهذا صريح في ان كلامه يكون خاليا عن الاشارة الى
ميله الى شيء من القدم او الحدوث وسيجيء في كلام الفارابي التوجيه كلام ارسطو طاليس وما ذكرنا
لتوجيه كلام الشيخ فانظر ونقول ايضا القايلون بقدم العالم قايلون بازلية العقول والنفوس
الكلية وجميع الافلاك والعناصر الاربعة فان جميع المذكورات ازلية سرمدية عندهم وكذلك
الزمان الذي مقدار حركة فلك الافلاك فانه ازلي عندهم فان الفلك خلق متحركا فيكون الفلك

والحركة والزمان من الازليات والازلي ما لا اول لوجوده فلا اول لوجود الزمان عندهم فيكون الزمان
عندهم غير متناه في جانب الازل ولا اول له في جانب الماضي واذا تمهدت المقدمات فنقول
لا يجوز ان يكون الزمان غير متناه في جانب الماضي كما ذهب اليه القائلون بقدم العالم لانه لو كان
الزمان ازليا ولا اول لوجوده فيلزم ان يتحقق في جانب الازل حركات غير متناهية بالفعل
بفلك الافلاك ودورات غير متناهية له بالفعل ايضا في جانب الازل واللازم باطل
ويلزم من بطلان اللازم بطلان الملزوم وهو ظاهر اما بطلان اللازم فنتكشف في بيان برهان
التضايف وبرهان الحيثيات اما برهان التضايف فبان نقول الدورة اليومية متصفة با
المسبوقية فقط لانه لم يتحقق بعدها دورة اخرى لتصير سابقة ايضا لان الزمان باعتبار ذاته
كم غير قار بالذات فيكون امرا متقضيا متجددا بان ينقضي جزء ويتجدد جزء آخر بعده بلا
فاصلة وهذا التقضي والتجدد قد صار ابالفعل بالنظر الى الاجزاء التي في جانب الازل واما في
جانب الابد اي في جانب الاستقبال فلم يحصل التقضي والتجدد بالفعل كما في الاجزاء التي في
جانب الازل بل ستصير متقضية ومتجددة كما يظهر بادنى تامل فالمسبوقية سابقة لها بالفعل
وليست السابقية ثابتة لها بالفعل فالدورة اليومية متصفة بالمسبوقية فقط وكل دورة
فوقها متصفة بالسابقية والمسبوقية معا فلو ذهب سلسلة الدورات في جانب الماضي الى لا نهاية
له بالفعل ويكون الدورات في جانبه غير متناهية بالفعل يلزم ان يكون عدد المسبوقية زايدا
على عدد السابقية بواحد ولا شك ولا خلاف في ان المتضايفين الحقيقيين يجب تكافوهما في
العدد فوجب ان يتحقق في جانب الماضي دورة لم يثبت لها الا السابقية فقط فيحصل التكافو
العددي بين المتضايفات الحقيقية والدورة المتصفة بالسابقية فقط يكون ابتداء دورة
لانه لا دورة فوقها فوجب ان لا تمتد سلسلة الدورات الى لا نهاية له بالفعل بل وجب ان يكون
السلسلة متناهية بالفعل وينتهي سلسلة الدورات الى الدورة السابقة الصرفة فيلزم
تناهي الزمان في جانب الماضي ومن تناهي الزمان في جانب الماضي يلزم تناهي حركة فلك
الافلاك في جانب الماضي والمفروض ان الفلك خلق متحركا ولم ينفك وجود الفلك عن وجود
الحركة في الخارج فيلزم تناهي وجود فلك الافلاك في جانب الماضي فيلزم ان يكون لكل واحد

من

من وجود الزمان ووجود الحركة ووجود الفلك اول فيلزم ان لا يكون شيء من تلك الوجودات
ازليا لان الازلي لا اول لوجوده فيلزم ان لا يكون شيء من الزمان والحركة والفلك ازليا
واذا انتفت الازلية يلزم الحدوث لانه لا واسطة بينهما واذا ثبت حدوث الفلك يلزم ان
يثبت حدوث العقول والنفوس الفلكية والعناصر الاربعة بكون وجودها مع وجود فلك
الافلاك في الخارج ولا نزاع في ثبوت تلك المعية الخارجية بين القائلين بقدم العالم وبين
القائلين بحدوثه غاية ما في الباب ان يكون تلك المعية الخارجية معية دهرية قديمة
سرمدية عند القائلين بحدوث العالم فلما انتفت المعية القديمة السرمدية فوجب
ان يتحقق المعية الحادثة الدهرية الغير الازلية فيلزم حدوث العالم حدوثا دهريا وهو
المطلوب والسر الحكمي في وجوب المعية المذكورة الفلكية هو ان الممكنات الموجودة في الخارج
قسمان احدهما ما يكون الامكان الذاتي كافيا في فيضان الوجود الخارجي وذلك انما يكون
فيما فوق الكون فاذا كان الامكان الذاتي كافيا في فيضان الوجود ولا يكون صاحب امكان
استعدادي فلا بد ان يتأخر عن بعض آخر لبعض في الوجود الخارجي بل يجب ان يكون جميع ما فوق
الكون مجتمعا في الوجود الخارجي ويكون بين وجوداتها معية خارجية والتقدم والتاخر بحسب
الذهن فقط وثانيهما ما لا يكون الامكان الذاتي كافيا في وجودها بل لا بد مع ذلك من الامكان
الاستعدادي ايضا وذلك انما يكون فيما تحت الكون اي الحوادث الزمانية فهذا القسم
من الموجودات الممكنة يكون بعضها متقدما في الوجود الخارجي وبعضها متاخرا في الوجود الخارجي
لاجل الامكان الاستعدادي فان قيل الدورات التي في جانب الماضي لا تكون موجودة واذا
لم تكن موجودة واذا لم تكن موجودة فلا تكون متصفة بالسابقية ولا بالمسبوقية ولا بشيء
من الصفات قلت اذا تحقق وجود امر ما في نفس الامر سواء كان في الزمان او الدهر فلا يكون
وجوده عن حد وجوده نعم يكون قطع استمرار وجوده لانه يكذب في الزمان الماضي موجودة
في حده وقس على هذا النسخ الاحكام الشرعية فان التحقيق ان النسخ هو قطع استمرار
حكم شرعي لا انه رفع الحكم الشرعي عن اصله فانه غير صحيح لان الجمع بين الاختين مثلا اذا فرض انه
كان حلالا سنة ثم نسخ هذا الحكم وجعله الشارع حراما فليس معناه ان الشارع رفع الحل الذي كان

وجوده ممتنع الدورات وجميع الاشياء التي كانت موجودة

النسخ م

واقعة في السنة عن السنة بل معناه ان الشارع قطع استمرار الحرب بالحرمة دائما برهان الحيثيات
فبيان يتوقف انا ناخذ دورة معينة كالدورة اليومية مثلا ونجعلها مبدأ ثم نقول ما بين هذه الدورة
اليومية وبين اي دورة فوقها الى اقصى ما بلغه الوجود لا يخلو اما ان يكون متناهيا او غير متناه
والثاني باطل والا يلزم ان يكون الغير المتناهي محصورا بين حاصرين وهو ظاهر البطلان فبقي الاول
ان يكون ما بين الدورة اليومية وبين اي دورة لا اقصى ما بلغه الوجود يكون متناهيا وهذا
مستلزم لتناهي الكل فيلزم ان لا يكون الدورات المتسلسلة في جانب الماضي غير متناهية
بل يكون متناهية واذا كانت متناهية فيجب ان يتحقق اول دورة في جانب الماضي ينتهي اليها
جميع الدورات التي غيرها فيلزم تناهي الزمان في جانب الماضي فيلزم تناهي حركة الفلك الاعلى
في جانب الماضي ايضا لان الزمان مقدارها ولا يوجد الحركة منفكة عن الزمان ولما كان المفروض
ان وجود الفلك ايضا اول وقد عرفت ان وجود الفلك ووجود العقول والنفوس السماوية
والعناصر الاربعة لا انفكاك بين وجوداتها في الخارج بل يكون الجميع موجودة معا معية خارجية
فيلزم ان يكون لوجود الجميع اول وقد عرفت ان الازلي لا اول لوجوده فيلزم حدوث العالم
بجميع اجزائه وهو المطلوب بتقريره وينبغي التنبه عليه وهو ان برهان الحيثيات يمكن باستعانته
ابطال غير التناهي بالفعل من الجانبين مثلا اذا فرضنا خطا او حركة غير متناهية في الجانبين
يمكن لنا ان نعين نقطة في اوسط الخط والحركة ثم نقول ما بين هذه النقطة وكل نقطة ممكنة
الافتراض في ذلك الخط والحركة في اي جانب جهة من الجهتين لا يخلو اما ان يكون متناهيا او غير
متناه والثاني باطل فتعين الاول فيلزم التناهي في الجهتين وهو ظاهر وعلى هذا القياس برهان
التطبيق ايضا فانه يمكن على هذه الطريقة ابطال الغير المتناهي في الجهتين ايضا وكذا يمكن ابطال
الغير المتناهي في الجهات الثلث ايضا بكل واحد من برهان الحيثيات وبرهان التطبيق كما لا يخفى
بالتدبر الصادق واعلم ان السيد الشريف قدس سره في حاشية شرح حكمة العين عند قول
الشارح يصدق على كل واحد منها انه متناه قال والشارحان للاشراق ذكرا ان الشيخ يحكم
على الكل المجموعي بما حكم به على كل واحد ليكذب كما اذا قلت ما بين كل واحد وواحد دون الذراع
فانه لا يلزم ان يكون الكل دون الذراع بل قد يكون كذلك وقد يكون ذراعا او اكثر بل حكم بانه

اذا كان ما بين كل واحد واي واحد دون الذراع فالكل يكون دون الذراع وهو حق لعدم
تناول كل واحد واي واحد عن الاحاد على الترتيب فقط بل متناول لكل واحد اي واحد مع اي
واحد كان من الاعداد المستغرقة لعدم النهاية سواء قربت او بعدت اشتملت على اخواتها
او لم يشتمل ولهذا يصدق انه اذا كان ما بين اي عدد واي عدد متناهيا كان الكل متناهيا
وهو لا يسمن ولا يغني من جوع فان الحكم بكون الكل دون الذراع اذا كان ما بين كل واحد واي
واحد دون الذراع فانه ليس كليا بل لا بد له من دليل انتهى كلامه يعني ان ما قال الشارحان
للاشراق لا يسمن ولا يغني من جوع في دفع الاعتراض الذي هو ان حكم الكل المجموعي وحكم الكل الافرادي
لا يكونان واحدا فيلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخر فمن ثبوت الحكم للكل الافرادي وهو كون
ما بين كل واحد واي واحد دون الذراع لا يلزم ان يكون المجموع دون الذراع ايضا لاختلاف
الكل المجموعي والكل الافرادي في الحكم هذا خيال المحشي الشريف وفيما قاله في الحاشية المنقولة عنه
نظر من وجهين الاول ان حكمة الاشراق ليس لها شارحان بل له شرح واحد وذلك الشرح للعلامة
الشيرازي والشارحان انما هما للتلويحات للشيخ المقتول لان ابن كمونة شرح التلويحات وشرح
الفاضل الشهرزوري الذي كان من اقارب الشيخ كتاب التلويحات فالشارحان انما هما للكتاب التلويحات
لا للكتاب حكمة الاشراق والثاني انه لم يتفطن بما قصد الشارحان من كلامهما ولهذا اعترض عليهما
بقوله وهو لا يسمن ولا يغني من جوع فلنبين مقصودهما بحيث يندفع ذلك الاعتراض فنقول
ملاحظة الامور الغير المتناهية وان لم يمكن تفصيلا لكن لا شك في انه يجوز ملاحظة الامور الغير المتناهية
اجمالا اي بعنوان شامل لكل واحد من تلك الامور الغير المتناهية بالفعل مثلا اذا جاز التسلسل في
الممكن وذهب سلسلة الممكنات لا الى نهاية بالفعل فحينئذ وان لم يمكن ملاحظة تلك الامور
الغير المتناهية بعنوان التفصيل لكن يمكن بعنوان الاجمال بان يلاحظ بعنوان صادق على كل
واحد واحد وهو عنوان ممكن فان ممكنا امر كلي شامل لكل واحد واحد من الممكنات ولمجموع الممكنات
ايضا لان المجموع المتالف من الممكنات ممكن ونقول ايضا ان ما اشتهر من ان حكم الكل الافرادي
وحكم الكل المجموعي مختلف ليس حقا على اطلاقه لانه قد لا يكون فرق بين الكل المجموعي والكل الافرادي
في الحكم والضابطة الكلية في معرفة ذلك هو ان الحكم على الفرد لا يخلو اما ان يكون على جميع مقادير وجود

ذلك الفرد او لبعض مقادير وجوده فح لا يختلف حكم كل الافرادي وحكم كل المجموعي كقولنا كل واحد من الممكنات
محتاج الى العلة فان الحكم بالاحتياج الى العلة على كل واحد من الممكنات انما يكون على جميع مقادير وجوده
اي سواء كان مع ذلك الممكن الواحد ممكن آخر اولا لان الامكان علة الاحتياج فكل واحد من الممكن سواء
كان معه ممكنات كثيرة او قليلة او لم يكن معه شيء من الممكنات اصلا يكون محتاجا الى العلة وعلى هذا
التقدير لا يختلف الكل المجموعي والكل الافرادي في الحكم لانه كما ان كل واحد من الممكن محتاج الى العلة
كذلك مجموع الممكنات ايضا محتاج الى العلة لان مجموع الممكنات ايضا ممكن والامكان علة الاحتياج
الى العلة وان كان الحكم على الفرد على بعض مقادير وجوده دون بعض مثل قولنا كل انسان يشبعه هذا
الرغيف ففي هذه الصورة يختلف حكم الكل المجموعي وحكم الكل الافرادي لان حصول شبع من الرغيف
لكل واحد من الانسان انما يكون على تقدير ان لا يكون معه واحد آخر والا لم يحصل الشبع له منه ونقول
ايضا ملاحظة الواحد يتصور من وجهين احدهما من حيث انه هذا الواحد بخصوصه وبهذا الاعتبار يكون
واحدا جزئيا حقيقيا لا يتناول غيره وثانيهما من حيث انه واحد ما لا على التعيين اي لا يلاحظ معه
الخصوصية والتعيين وبهذا الاعتبار يكون كليا متناولا للجزئيات وكذا القياس في ملاحظة النقطة
فان النقطة يمكن ان يلاحظها من حيث انه هذه النقطة وبهذا الاعتبار يكون امرا كليا شاملا للجزئيات
جزئيا حقيقيا لا يتناول غير شخص واحد وثانيهما من حيث انها نقطة ما لا على التعيين وبهذا الاعتبار
يكون امرا كليا شاملا للجزئيات اذا تمهدت المقدمات فنقول في تقرير برهان الحيثيات بحيث يظهر
اندفاع الاعتراض المذكور وينكشف مقصد الشارح من كلامه انا اذا فرضنا خطا ممتدا فلا شك
انه قابل لفرض النقاط فيه قلنا ان نعين نقطة ونجعلها ابتداء النقاط التي تكون ممكنة الانفراض
في ذلك الخط فنلاحظ هذه النقطة من حيث التعيين ثم لا يلاحظ من حيث انها نقطة ما لا على التعيين
فحينئذ نجعل تلك النقطة المعينة ابتداء النقاط ونقول اذا كان ما بين هذه النقطة المعينة
وبين كل نقطة ممكنة الانفراض في ذلك الخط دون الزراع يلزم ان يكون كل الخط دون الزراع لان
النقطة التي لم يلاحظ معها التعيين بل لوحظت من حيث انه امر كلي شاملة ومستغرقة لجميع
النقاط الممكنة الانفراض في ذلك الخط فلا يخرج شيء من النقطة التي يمكن انفراضها في ذلك
الخط عن النقطة التي لوحظت بعنوان الامر الكلي الشامل للجزئيات فيكون الترديد بين النقطة

المعينة التي جعلناها ابتداء النقاط الممكنة الانفراض وبين النقطة التي اخذت بعنوان
الامر الكلي الشامل لكل نقطة ممكنة الانفراض في ذلك الخط ترديدا حاصرا بحيث لا شذ عنه
شيء من الاحتمال اصلا ولا شك في انه اذا كان ما بين النقطة المعينة المذكورة وبين كل
نقطة بعنوان الاجمال المستوعب لجميع النقاط الممكنة الانفراض في ذلك الخط دون الزراع
كان كل الخط ايضا دون الزراع لانك قد عرفت ان الامور الكثيرة حتى الامور الغير المتناهية
يجوز ملاحظتها اجمالا فقد لوحظت جميع تلك النقاط الممكنة الانفراض خارجا عن الملاحظة
الاجمالية المستوعبة لجميع الاحتمالات المتصورة فاذا كان جميع الاحتمالات المتصورة في
ما بين النقطة المعينة المذكورة وبين كل نقطة ممكنة الانفراض في ذلك الخط بعنوان الاجمال
المستوعب لجميع الاحتمالات منحصرة في ما دون الزراع فلا يبقى احتمال لا يستوعبه دون ا
الزراع لان المفروض ان ما بين النقطة المعينة وبين كل نقطة ممكنة الانفراض بعنوان
الاجمال المستوعب لجميع الاحتمالات يكون دون الزراع فيكون جميع الاحتمالات يستوعبها
الحكم بكونها دون الزراع ويكون الحكم على النقطة المعينة حكما على جميع مقادير وجودها لان
الحكم على النقطة المعينة ليس باعتبار كونها مع نقطة واحدة او نقطتين او ثلاث نقاط
وهكذا بل حكم عليها على جميع التقادير لانك قد عرفت ان النقطة المعينة حكم عليها باعتبار
كل واحد من النقاط الممكنة الانفراض على سبيل الاجمال وقد عرفت انه يمكن ملاحظة الامور
الغير المتناهية اجمالا فلوحظت النقاط الغير المتناهية وحكم على النقطة المعينة بان بينها
وبين كل نقطة من النقاط الغير المتناهية دون الزراع وهذا شامل لجميع الاحتمالات
لان هذا حكم على جميع مقادير وجود النقطة المعينة اي سواء لوحظت معها النقاط على الترتيب
او بغير الترتيب وسواء كانت النقاط كثيرة غير متناهية او كثيرة متناهية فلم يبق مجال توهم
الذراع فضلا عن الزائد على الزراع على ما يظهر بالتامل منصفا فيما ذكرناه مفصلا وهذا الذي ذكرناه
شرحا هو ما قصده الشارح فانكشف الحق وظهر دفع الاعتراض المذكور وكان منشأ الاعتراض
هو ملاحظة كل نقطة ممكنة الانفراض بعنوان التعيين والخصوصية بان يلاحظ نقطة معينة
ثم يلاحظ نقطة اخرى معينة بعدها ويحكم بان بينهما دون الزراع ثم يلاحظ نقطة اخرى معينة بعد

الثانية ثم يلاحظ بعدها نقطة اخرى معينة ويحكم بان ما بينهما دون الذراع وهكذا وعلى هذا يرد الاعتراض
المذكور لكن على الوجه الذي فصلناه لا مجال لتوهم ورود الاعتراض المذكور كما لا يخفى على اهل الشعور
ولما اقيم البراهين العقلية على حدوث العالم فالاولى ان نذكر شبه القائلين بقدم العالم مع
دفعها تبصرة للمتعلمين المنصفين وتذكرة للعالمين الماهرين فنقول ههنا ان العالم لما كان مركبا
وطريق ايجاد المركب ايجاد اجزائه وايجاد الاجزاء يكون مقدما على ايجاد المركب ولما كان بين
الاجزاء تفاوت في الشرف والكمال فلا بد ان يكون الصادر الاول في سلسلة البدو اكمل
الاجزاء واشرفها ليصح ان يكون هو الصادر الاول دون ما عداه اذا تمهدت المقدمات فيقال
لا يخلو من ان يكون جميع ما يتوقف عليه الصادر الاول كان في الازل او لا فان كان جميع ما يتوقف
عليه الصادر الاول كان في الازل فيلزم ان يكون الصادر الاول ازليا والا يلزم تخلف المعلول
عن العلة التامة وهو محال وان لم يكن جميع ما يتوقف عليه الصادر الاول ازليا بل يكون في الازل
وحينئذ يجب ان يحدث مع حدوث الصادر الاول امر آخر وراء الصادر الاول ليمكن حدوث
الصادر الاول وهذا باطل من وجهين الاول انه اذا صدر مع الصادر الاول امر آخر يلزم ان
يكون ذلك الامر الآخر مما يتوقف عليه الصادر الاول فلا شك ان الايجاد الموقوف عليه مقدم
على ايجاد الموقوف فيلزم ان لا يكون ما فرض انه صادر اول صادرا اولا بل لا يكون الصادر
الاول امرا آخر قبل ما فرض انه صادر اول فيلزم خلاف الفرض والثاني انه ينقل الكلام الى
ذلك الامر الآخر الحادث مع الصادر الاول فلا يخلو من ان يكون جميع ما يتوقف عليه ذلك
الامر الآخر في الازل او لا فان كان في الازل يلزم ان يكون ذلك الامر الآخر ازليا والا يلزم تخلف
المعلول عن العلة التامة وهو محال وان لم يكن جميع ما يتوقف عليه في الازل بل يجب ان يحدث
مع حدوثه امر آخر يكون حدوثه قبل حدوثه وهذا باطل بالوجهين المذكورين وهكذا ينتقل الكلام
الى ما لا نهاية له بالفعل فيلزم اما ترتب امور غير متناهية حادثة موجودة مجتمعة معا او ازلية الصادر
الاول وترتب الامور الغير المتناهية الموجودة المجتمعة باطل برهانا واتفاقا بين الحكماء والمتكلمين
فبقي ان يكون الصادر الاول ازليا وهو المطلوب لان من قال بقدم العالم لم يقل بتقدم جميع اجزاء
العالم بل قال بتقدم بعض اجزائه وتحرير الجواب عن هذه الشبهة موقوف على تمهيد مقدمتين الاولى

الممكن بالذات ما يجوز له نحو من انحاء الوجود لانك قد عرفت فيما سبق ان الوجود المجرد ممتنع على
الامر المادي والوجود المادي ممتنع على المجرد ووجود الجسم ممتنع على العرض ووجود العرض القائم بذاته
بالعكس فيجوز في كل ممكن من الممكنات ان يمتنع عليه نحو خاص من الوجود ويمكن له نحو آخر منه
والثانية ان المعلول قد يتخلف عن علتها التامة في نحو من انحاء نفس الامر وهو ما اذا لاحظ العقل
العلة التامة ولاحظ معلولها في تلك الملاحظة ثم يحكم بتقدم العلة التامة على معلولها وبانفكاكه عنها في المرتبة
العقلية على ما حققنا سابقا وهذا ما سبق فتخلف المعلول عن علتها التامة واجب في نحو من انحاء نفس
الامر برهانا واتفاقا وبعد تمهيد المقدمتين نختار الشق الاول من الترديد وهو انا نختار ان جميع ما يتوقف
عليه وجود الصادر الاول كان في الازل ومع ذلك لا يلزم ان يكون الصادر الاول ازليا لجواز ان
يكون الوجود الازلي ممتنعا على الصادر الاول بل قد ثبت بالبراهين السابقة امتناع الوجود الازلي على
كل ممكن من الممكنات ومن امتناع نحو خاص من الوجود على الممكن لا يلزم خروجه عن كونه ممكن الوجود بالذات
على ما حققنا سابقا واذا كان الوجود الازلي ممتنعا على كل ممكن من الممكنات فيجب تخلف الصادر
الاول عن علته التامة الذي هو الواجب جل شانه ووجوب هذا التخلف ناش من امتناع وجود
المعلول في المرتبة العقلية لعلته والحاصل ان ما تقرر من ان المعلول يجب ان يكون مع علته التامة
معناه ان المعلول يجب ان يكون مع علته التامة معيته لا تابى ذات المعلول الا تخلفه ناشيا
لا من عدم او من نقصان في جاعلية وجوده كما ان تخلف المعلول عن العلة التامة في المرتبة العقلية
واجب ووجوب هذا التخلف ناش من امتناع مطلق لان المعلول لا يكون مع علته التامة في المرتبة
العقلية بناء على ان المعلول يابى عن هذه المعية بناء على امتناع وجوده في مرتبة وجود علته ففي كل
موضع يمتنع ان يكون وجود المعلول مع وجود علته فيجب تخلف المعلول عن علته وهذا ليس امرا ذهنيا
غير واقع بل ثبت برهانا واتفاقا ان المعلول يجب تخلفه عن علته التامة في المرتبة العقلية التي هي نحو
من انحاء نفس الامر فاذا ثبت وجوب تخلف المعلول عن علته التامة في نحو من نفس الامر وهو الذهن
الصحيح فلم لا يجوز ان يقع ذلك التخلف في نحو آخر من نفس الامر وهو خارج الذهن مع انه قد ثبت وجوب
التخلف بحسب الخارج بالبراهين السابقة والتمرد عن اطاعة البرهان فسق وطغيان واجاب
المتكلمون عن الشبهة المذكورة بانه يجوز ان يكون وجود العالم في الازل اصلح من وجوده في الازل

الوجود الازلي على كل ممكن بعض الازمنة

فالواجب جل شانه علم في الازل ان وجود العالم في الازل اصلح من وجوده في الازل فلهذا اوجده في الازل
ولم يوجده في الازل وملخص هذا الجواب يرجع الى ان الوجود الازلي للعالم ممتنع اي غير ممكن بالامكان الوقوعي
والوجود الازلي لم ممكن بالامكان الوقوعي لانه اذا كان وجود العالم في الازل اصلح من وجوده في الازل
فيجب ان يكون الوجود الازلي راجحا والوجود الازلي مرجوحا واذا كان الوجود الازلي مرجوحا فلا يمكن تحقق
لان المرجوح ما دام مرجوحا لا يمكن وقوعه والمفروض ان الوجود الازلي للعالم مرجوح بحيث لا يمكن
زوال مرجوحيته وحصول راجحيته واذا لم يمكن زوال مرجوحيته وحصول راجحيته فكيف يمكن وقوعه
لان الوقوع لا يتصور بدون الرجحان فاذا لزم مرجوحية وجود العالم في الازل بحيث لا يمكن زوال تلك
المرجوحية فيلزم ان لا يمكن وقوع الازلي الوجود للعالم لان امكان وقوع الوجود الازلي للعالم موقوف
على امكان زوال مرجوحية الوجود الازلي للعالم وزوال تلك المرجوحية محال والموقوف على المحال محال
لا مكان دوقوعي ولقول ايضا ان العلم بالاصلح وهو علم الواجب جل شانه كان ازليا لكن المعلوم الذي
هو نفس الاصلح لا يكون متحققا في الازل والا يلزم ازلية وجود العالم لان المرجوح لوجود العالم هو نفس
الاصلح فاذا كان نفس الاصلح في الازل يلزم وجود العالم في الازل وهو محال فلا بد ان يكون نفس
الاصلح متحققا في الازل وح لقايل ان يقول ملخص منها ان يكون جميع ما يتوقف عليه نفس الاصلح في
الازل اولا وليساق الكلام الى آخر ما ذكرنا سابقا تفصيلا ويعود المفاسد وح لا بد من التمسك
بالجواب الذي ذكرنا سابقا وهو اختيار ان جميع ما يتوقف عليه نفس الاصلح يكون في الازل و
مع ذلك لا يكون نفس الاصلح متحققا فيه لان الوجود الازلي ممتنع على جميع ما سوى الله فلا ان يتمسك
بالاخرة بهذا الجواب التحقيقي الذي يكون لا بد منه فلا يتم الجواب بالتمسك بالاصلح وبالعلم بالاصلح
على ما عرفت شروحا فان قيل اذا لم يكن العالم ازليا يلزم ان لا يتحقق وجود الواجب جل شانه
في الازل فيلزم التعطيل في وجوده وافاضته مع انه فياض على الاطلاق قلت عدم الجود والفيض
في الازل على الاشياء الممكنة بالذات ليس لاجل النقصان في جاعليته وقدرته وفيضه وجوده
اولاجل ضنانته في جوده وفيضه وامساكه عنها بل في الاشياء من جانب القابل لان شان الممكن
ليس في وسعه قبول الوجود الازلي والسرمدي لان وجود الازلي والسرمدي يجوز ان يكون ممتنعا
على كل ممكن الوجود الازلي والسرمدي بل يثبت بالبراهين العقلية امتناع الوجود الازلي على

ممكن

ممكن من الممكنات واذا كان الوجود الازلي ممتنعا على كل ممكن فليس في وسع ممكن
من الممكنات قبول الوجود كان اجتماع النقيضين وشريك الواجب وغيرهما من المستحيلات ليس في وسعها
قبول الوجود واذا لم يقبل الوجود ازلا وابدا لم يلزم التعطيل الاقوى من تعطيل عدم وجود
العالم في الازل فقط فان العالم وان لم يوجد في الازل لكنه وجد في الازل كلاف المستحيلات
فانه ليس لها وجود ازلا وابدا فلو كان كل تعطيل فلا وجه ان يكون في تعطيل الجود
والافاضة على المستحيلات اكثر واشد من في تعطيل الجود والافاضة على العالم باعتبار عدم فيضان
الوجود على العالم في الازل فقط لان تعطيل الجود والافاضة بالنسبة الى المستحيلات يكون
ازلا وابدا بخلاف العالم فانه لم يكن الا في التحقيق على ما ذكره الشيخ في اواخر النمط السابع
من الاشارات هو انه لا يلزم من انتفاء المقدور انتفاء القدرة عليه وتوضيح كلامه ان واجب
الوجود جل شانه يكون كل واحدة من صفات الكمالية مبين حقيقته التي هي بالنهاية التمامية
وفوق التمامية وبريئة عن جميع سمات النقص بحيث لا تتصور كمالا هو موجود في حقيقته
الربوبية على وجه التمام وفوق التمام فكل كامل في دايرة الامكان اذا تصور كمالا مطلق
الوجود بما هو موجود فهو موجود في الواجب جل شانه على وجه اكمل واشد مما تصوره بمراتب
غير متناهية ولما كان صفاته الكمالية جل شانه عين ذاته الكاملة بنهاية الكمال
البريئة عن جميع سمات النقص فلا بد ان يكون كل واحدة من صفاته الكمالية حالها مثل حال تلك الذات
الكاملة في اعلى مراتب الكمال ومن جملة صفاته الكمالية للواجب جل شانه هي قدرته جل شانه ولما
كان قدرته جل شانه عين ذاته جل شانه فلا بد ان يكون قدرته جل سلطانه في نهاية مرتبة التمامية
والكمال لحقيقته الكاملة التامة من جميع الوجوه واذا كانت قدرته جل شانه في نهاية مرتبة التمامية
والكمال لحقيقته الكاملة التامة من جميع الوجوه واذا كانت قدرته جل شانه في نهاية مرتبة
الكمالية التمامية والكمال فلا يصح نسبة العجز الى قدرته جل شانه لان العجز في القادر يرجع الى النقص
في القدرة فلا يقال هذا القادر عاجز عن فعل كذا الا ويكون في قدرته عجز وقصور من بعض الوجوه فالقادر
الذي يكون قدرته تامة من جميع الوجوه ولا يكون في قدرته شيء من وجوه النقص اصلا فلا يصح انتساب
العجز الى ذلك القادر فلا يجوز ان يقال في حقه عاجز عن فعل كذا الا اذا قد عرفت ان العجز يرجع الى النقص في

القدرة بل وجب ان يغيب العجز لما فرض انه مقدور بمعنى ان المقدور ليس في وسعه قبول اثر القدرة و
غاية ما لزم من هذا انتفاء المقدور ومنشا انتفاء المقدور لا يلزم انتفاء القدرة فضلا عن القدرة التامة ا
الكاملة من جميع الوجوه من قدرة الواجب جل شانه لا انا اذا فرضنا ان شخصا من الاناس يكون قادرا على
حمل الف من ولكن الف من لا يكون موجودا اصلا فمن انتفاء الف من لا يلزم انتفاء القدرة على حمله
وعلى ما ذكرنا لا يجوز ان يقال ان الواجب جل شانه لا يكون قادرا على ايجاد الممتنعات ويكون عاجزا عن ايجادها
لانه لا تقصير في قدرته جل شانه بل التقصير من جانب الممتنعات فلا بد ان ينسب العجز الى الممتنعات بمعنى انها
ليس في وسعها ان يقبل الوجود اصلا ويكون عاجزة عن احتمال الوجود راسا لان جميع ما لا بد منه في القدرة
والايجاد والفيض والجود موجود في جنابه جل شانه ولا تقصير ولا ضنانة ولا امساك من جنابه جل شانه
بل التقصير والقصور من جانب الممتنعات التي تابى ذاتها عن قبول الوجود ازلا وابدا واذا تمهدت المقدمة
فنقول الان حصحص الحق لان جميع ما يتوقف عليه وجود الصادر الاول من قدرة الواجب جل شانه
وجوده وفيضه وعدم ضنانته وعدم امساكه عن الجود والفيض قد كان في الازل ولم يكن من جنابه
جل شانه تقصير حتى يكون تقصيره سببا بل القصور والعجز من جانب الصادر الاول
بناء على انه ليس في وسعه قبول الوجود الازلي فيكون الصادر الاول عاجزا عن قبول الوجود
الازلي فالعجز والقصور من الصادر الاول لا من جانبه جل شانه وقد عرفت سابقا انه لا يلزم
من انتفاء المقدور انتفاء القدرة ولو كانت القدرة قدرة المخلوق فضلا عن القدرة التامة
الكاملة من جميع الوجوه واما التعطيل فهو قسمان احدهما تعطيل ناش من عجز القابل
وقصوره بمعنى ان القابل ممتنع عليه الفيض والجود كما في الامر الممتنع الذي تابى لذاته
عن قبول الفيض والجود فلا يكون التعطيل من قبل الفاعل التام الفيض والجود
وكامل القدرة وهذا القسم من التعطيل يكون جايز الاتفاق فيه بل يكون واجبا بالنظر
الى القابل لان المفروض ان ذاته تابى عن قبول الفيض والجود وعاجز من احتماله فكيف يتصور
تحقق الفيض وافاضة الوجود عليه وثانيهما ان يكون القابل يحتمل الفيض وافاضة الوجود
عليه ولا يكون عاجزا عن تحمل الفيض والجود وعلى هذا التقدير لا يجوز ان يقع التعطيل
من الجاعل الذي يكون فياضا على الاطلاق وجوادا فياضا وكامل الجود وتام القدرة و

والتعطيل

والتعطيل الذي ذكره المعترض لا يكون تعطيلا مستلزما للنقص لانه من القسم الاول
لا من القسم الثاني فان الذي هو واقع ليس بمحال والذي هو محال ليس بواقع لان الوجود
الازلي للعالم امر ممتنع وقد عرفت ان التعطيل الناشي من الامر الممتنع يكون تعطيلا
ناشيا من قصور القابل وعجزه بمعنى ان القابل يمتنع عليه الفيض وقبول الوجود
بناء على نقصانه الذاتي وعجزه من تحمل الفيض فالعجز والقصور من القابل لا من
الفاعل لان جميع ما يفتقر الفاعلية والجاعلية والافاضة موجود في الفاعل
غاية ما في الباب ان القابل ناقص وعاجز وفاقد لما هو من مراتب قبول القابل
والتعطيل الناشي من عجز القابل وقصوره جايز بل واجب على ما عرفت مرارا واوضح
هذا انا اذا فرض ان عالما ماهرا في الفنون وقع غريبا في البلد وتوقف فيه مدة
كثيرة ولم يكن في ذلك البلد من كان اهلا لان يستفيد من المطالب العالية والمسائل
الشريفة مع وفور رغبته في نشر العلوم وكثرة حرصه على تعليم الحقايق والدقايق مع ذلك
لم ياخذ احد في تلك المدة الكثيرة شيئا من تحقيقاته التي قد كانت له في العلوم فهل يستحق الاطلاق
بذمه ويلوم بانه توقف في ذلك البلد مدة كثيرة ولم ياخذ منه احد شيئا من تحقيقاته ولم يحصل
تلامذة كانوا من اهل التحقيق لانه لم يكن من اهل التقصير في نشر العلوم وبيان الحقايق لان
نشر العلوم وتحقيق تعليم الحقايق كما انه يحتاج الى عالم ماهر كذلك يحتاج الى متعلم قابل لاخذ
العلوم والكمالات فمتى لم يحصل القابل للتعليم فكيف يتصور التعليم والتعلم والافادة
والاستفادة والافاضة والاستفاضة ونعم ما قال العارف اين سخن شيرست در پستان جان
بی کشنده شیر کی گردد روان مردم اندر حسرت فهم درست اين کو فهمم بقدر فهم تست
وذكر الشيخ المقتول في الهياكل شبهة قريبة مما ذكرناها واعتقد انه برهان على قدم العالم
ثم قال في ذيل تلك الشبهة ولما علمت ان الشعاع من الشمس وليس الشمس منه الشعاع وان دام
بدوامه فلا يتعجب في كون الحق قائما بالقسط وما ذا يضر الشمس دوام شعاعها او بقاء ذرات
في نورها انتهى كلامه بالفاظه والضمير المرفوع في دام راجع الى الشعاع والضمير المجرور في دوامه راجع
الى الشمس وقد قال صاحب الكشاف في تذكير الضمير وتانيثه سهل فالتذكير باعتبار اللفظ والتانيث

ميكويم

والتانيث باعتبار الكلمة فيجوز ان يذكر الضمير وتونث الكلمة الواحدة باعتبارين ولهذا قرأته تم
في سورة الكهف حتى اذا فتحت ياجوج وماجوج وهم من كل حدب ينسلون فوقع التذكير والتانيث معا
باعتبار الجماعة وبعد الوقوف التام على ما ذكر متصلا في دفع الشبهة التي نقلنا يقدر قدرة على دفع ما ذكره
الشيخ المقتول في الهياكل في اثبات قدم العالم فرجع اليه وما ذكره بقوله ولما علمت ان الشعاع من
الشمس وليس الشمس من الشعاع الخ قياس مع الفارق لان الشعاع لا يابي عن معية وعدم مفارقة وجوده عن
عن وجودها وقال اما الممكنات فلا يمكن لشيء منها كون وجوده مع وجود الواجب جزء شيء منه في الازل بالبراهين
العقلية التي ذكرنا كما شروحة ومنشاه ما يقال ايضا في اثبات قدم العالم ان امكان الممكن يجب ان
يكون ازليا لانه لو لم يكن امكان الممكن ازليا يلزم انقلاب الماهية لان كل امر لا يخلو عن المواد الثلث
اعني الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي والامكان الذاتي فاذا لم يكن الممكن ممكنا بالذات في الازل فلا بد ان
يكون واجبا او ممتنعا بالذات فيلزم الانقلاب وهو محال فتعين ان يكون الممكن ممكنا بالذات في الازل واذا
كان ممكنا بالذات في الازل فيلزم ازلية الصفات ان يكون الامكان بالذات ثابتا للممكن في الازل فيلزم
ازلية الصفة التي هي الامكان ولا يخفى ان ازلية صفة لموصوف مستلزمة لازلية الموصوف فيلزم
ازلية الممكن ومن هذا يلزم ازلية جميع اجزاء العالم لا بعضها فقط لانه قد ثبت ان الامكان لو لم
يكن ازليا يلزم الانقلاب على ما مر شرحها وهذا لا خصوصية له بالقياس الى البعض امكان دون بعض
ولا البعض ممكن دون بعض بل هو عام ثم من الامكان لكل ممكن فيلزم قدم جميع اجزاء العالم والجواب
عن هذه الشبهة ان حقيقة الامكان الذاتي ليست الا سلب ضرورة الوجود والعدم سلبا بسيطا تحصيليا
لا سلبا عدوليا وليس الامكان امرا ثبوتيا كالسواد والبياض والا يلزم التسلسل لان كل امر يلزم من
وجوده تكرره يلزم التسلسل من وجوده فيكون وجوده ملزوما للتسلسل المحال وملزوم المحال لا يكون موجودا
واذا كان حقيقة الامكان سلب ضرورة الوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن فلا يخلو من ان يكون
ذلك السلب المذكور حين وجود الممكن او قبل وجوده وعلى اي تقدير لا يلزم ازلية الممكن اما
على التقدير الاول فلانه يجوز ان يكون الممكن حادثا ويكون سلب ضرورة الوجود ولو قيل انا قد
اثبتنا ازلية الامكان فلا يجوز ان يكون الامكان الذي هو سلب ضرورة الوجود والعدم بالنظر
الى الذات حين حدوث الممكن بل لا بد ان يكون قبل حدوثه ويكون في الازل قلنا نختار الشق

الثاني

ووافق الضمير الراجع الى ياجوج وماجوج في التذكير باعتبار القوم والتانيث

ل
الثاني ونقول ان الامكان لما كان سلبا بسيطا فيجوز ان يكون ذلك السلب واقعا في الازل
ومن تحقق ذلك السلب في الازل وكون ذلك السلب ازليا لا يلزم ان يكون الممكن موجودا ازليا لان هذا
السلب سلب بسيط صرف لا سلب عدولي وصدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع في الخارج بل يكفي
الوجود الذهني وهذا الوجود الذهني انما يحتاج باعتبار الحكم على الموضوع لان الحكم على الموضوع ايجابا او سلبا
لا يمكن بدون الوجود الذهني واما صدق السلب فلا يكون للوجود الذهني دخل في صدق ذلك السلب ذلك
لان مصحح هذا السلب ومصداقه انتفاء الموضوع في الخارج سواء تصور او لم يتصور او لا فاذا قيل العقل
ممكن فمعناه ان العقل ليس بضروري الوجود والعدم بالنظر الى الذات وهذا السلب صادق حين
ما فرض ان العقل معدوم في الازل لانك قد عرفت ان صدق السالبة لا يقتضي وجود الموضوع في
الخارج فيكون ذلك السلب البسيط ازليا والمسلوب عنه ضرورة الوجود والعدم بالنظر الى الذات
معدوما في الازل لا موجودا فيه حتى يلزم ازلية وجوده بناء على ان صدق الايجاب لا يقتضي وجود
الموضوع بجواز صدقها بانتفاء الموضوع وهو ظاهر فظهر مما حققنا انه لا يلزم من ازلية الامكان
ازلية الممكن فلم يلزم ازلية شيء من الممكن فضلا عن ازلية جميع الممكنات فقال صاحب الملل والنحل في ذكر
احوال ابرقلس بهذه الالفاظ ومن ذلك ذكر شبه برقلس في قدم العالم ان القول بقدم العالم وازلية
الحركات بعد اثبات الصانع والعقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد ارسطاطاليس لانه خالف
القدماء صريحا وابدع هذه المقالة على قياسات ظنها حجة وبرهانا فنسج على منواله من كان من تلامذته
وصرحوا القول فيه مثل الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس وفرفوريوس وصنف برقلس المنتسب الى
افلاطون في هذه المسئلة كتابا واورد فيه هذه الشبهة والان لقدماء انا ابدوا فيه ما نقلناه سالفا
الشبهة الاولى قال الباري تعالى جواد بذاته وعلة وجود العالم جوده وجوده قديم لم يزل فيلزم ان يكون
وجود العالم قديما لم يزل قال ولا يجوز ان يكون مرة جوادا ومرة غير جواد فانه يوجب التغير في ذاته
فهو جواد لذاته لم يزل قال ولا مانع من فيض جوده اذ لو كان مانع لما كان من ذاته بل غيره وليس
لواجب الوجود لذاته حامل على شيء ولا مانع من شيء الثانية قال ليس يخلو الصانع من ان يكون
لم يزل صانعا بالفعل او لم يزل صانعا بالقوة اي يقدر ان يفعل ولا يفعل فان كان الاول
فالمعلول مصنوع لم يزل وان كان الثاني فالقوة لا تخرج الى الفعل الا بمخرج ومخرج الشيء من

القوة الى الفعل عن ذات الشيء فيجب ان يكون المخرج من خارج مؤثر فيه وذلك ممتنع لكونه صانعا مطلقا
لا يتأثر ولا يتغير لذاته قال كل علة لا يجوز عليها التحرك والاستحالة فانما يكون علة من جهة ذاتها
لا من جهة الاستقبال من غير فعل الى فعل وكل علة من جهة ذاتها فمعلولها من جهة ذاتها واذا كانت ذاتها
ذاتها لم تزل فمعلولها لم يزل الرابعة ان كان الزمان لا يكون موجودا الا مع الفلك ولا الفلك الا مع
الزمان لان الزمان هو العاد لحركات الفلك ثم لا جائز ان يوجد قبل وبعد الا حين يكون الزمان و
من قبل ابدي فالزمان ابدي فحركات الفلك ابدية فالفلك ابدي الخامسة قال ان العالم حسن
النظام كامل القوام وصانعه جواد خير ولا ينقض المحسن الا شرير وصانعه ليس بشرير فلا ينقض
على نقضه فليس بمنتقض ابدا وما لا ينتقض ابدا كان سرمدا السادسة لما كان الهيولى لا تفسد
الا بشيء غريب يعرض له ولم يكن شيء غير العالم خارجا منه يجوز ان يعرض فيفسد ثبت انه لا يفسد
وما يتطرق اليه الفساد لا يتطرق اليه الكون والحدوث فان كل كائن فاسد السابعة قال ان الاشياء التي
هي في المكان الطبيعي لا تتغير ولا تتكون ولا تفسد وانما تتغير وتتكون اذا كانت في اماكن غريبة فتتجاذب
الى اماكنها كالنار التي في اجسادنا تحاول الانفصال الى مركزها فينحل الرباط فيفسد فاذا الكون والفساد
انما يتطرق الى المركبات لا الى البسائط التي هي الاركان في اماكنها ولكنها هي بحالة واحدة وما هو بحالة
واحدة فهو ازلي الثامنة قال العقل والنفس والافلاك تتحرك على استدارة والطبايع تتحرك اما من
الوسط واما الى الوسط على الاستقامة واذا كان كذلك كان التفاسد في العناصر انما هو لتضاد حركاتها و
الحركة الدورية لا ضد لها فلم يقع فيها فساد التاسعة قال وكليات العناصر انما تتحرك على استدارة
وان كانت الاجزاء منها تتحرك على استقامة فالفلك وكليات العناصر لا تفسد واذا لم يجز ان
يفسد العالم لم ان يكون انتهى كلامه ثم قال صاحب الملل والنحل بعد نقل تلك الشبه عن ابرقلس
ومن المتعصبين لبرقلس من يمهد له عذرا في ذكر هذه الشبهات وقال انه كان يناطق الناس منطقين
احدهما روحاني بسيط والثاني جسماني مركب وكان اهل زمانه الدهريين يناطقونه جسمانيين وانما ادعاه
الى ذكر هذه الاقوال مقاومتهم اياه فخرج من طريق الحكمة والفلسفة من هذه الجهة فوضع كتابا في هذا المعنى
فظن به من لم يعرف طريقته فهو امن جسمانية قوله دون روحانيته انتهى كلامه ونقول من كان محيطا
بالاصول التي قررناها وذكرنا ما اسلفنا من المقدمات الحقة يكون قادرا على دفع جميع تلك الشبهة ومع

ذلك فلا بأس علينا بان نذكر دفع كل واحدة من تلك الشبه تفصيلا ونظهر موضع الاشتباه فيها فنقول
اما في الشبهة الاولى فيقول في قوله وجوده قديم لم يزل فيلزم ان يكون وجود العالم قديما لم يزل اشتباه
فيها ومغالطة لان قوله جوده قديم قول حق لكن الامر اللزوم الذي ادعاه بقوله فيلزم ان يكون
وجود العالم قديما لم يزل لانه يجوز ان يكون الوجود الازلي والسرمدي للعالم ممتنعا بل قد
برهنا على امتناع الوجود الازلي للعالم فيكون النقصان والتقصير من قبل القابل لا من قبل
الجاعل فلا تقصير ولا نقصان في الجود والفيضان فكما ان الممتنعات تأبى عن الوجود ازلا وابدا ومع ذلك
لا يلزم النقص على جود الجاعل وفياضيته على الاطلاق كذلك لا يلزم النقص على الجود والفياضية
على الاطلاق على تقدير كون الوجود الازلي فقط ممتنعا بالقياس الى العالم واذا لم يلزم النقص على تقدير
امتناع الوجود ازلا وابدا معا فلم يلزم النقص على تقدير كون الوجود الازلي فقط ممتنعا بالطريق
الاولى وهو ظاهر وقوله ولا يجوز ان يكون مرة جوادا ومرة غير جواد فانه يوجب التغير في ذاته
فيه اشتباه ومغالطة ايضا لان الجواد يطلق على معنيين احدهما معنى حقيقي غير اضافي وهو كون الجاعل
بحاله لو كان قابل يقبل الفيض والجود لكان ذلك الجاعل جاعلا ومفيضا باعتبار ذاته بمعزل عن
جميع ما يعتبر في الجود والافاضة يكون موجودا في الازل في ذلك الجاعل التام ولا نقصان ولا ضنة
ولا امساك في جوده وفياضيته على الاطلاق والجواد بهذا المعنى امر ازلي ثابت للواجب جل شانه
في الازل بل في الابد ايضا باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته جل شانه ومن كون الجواد
بهذا المعنى ازليا لا يلزم ازلية وجود العالم لانه ان يكون الوجود الازلي للعالم ممتنعا فيكون
التقصير والنقصان من قبل القابل كالممتنعات بالذات لا من قبل الجاعل نعم يمتنع ان يكون الواجب
جل شانه فاقدا باعتبار ذاته لبعض ما يعتبر من جانب الجاعلية والافاضة ثم يترتب به اخيرا
لانه نقص يجب تنزيهه جل شانه عنه فالواجب جل شانه فياض تام على الاطلاق وجواد صرف
وخير محض ومع ذلك كله لا يلزم عليه نقص لو لم يكن قابل الفيض ازلا وابدا معا كالممتنعات بالذات
او لم يكن قابل الفيض ازلا فقط كالعالم باعتبار وجوده الازلي فقط على ما عرفت مرارا وثانيهما
معنى اضافي وهو كون الجاعل جوادا اضافيا اي يتحقق له الجوادية بالفعل بالقياس الى المجعول
بالفعل والجوادية بهذا المعنى امر اضافي كالرازقية بالفعل ولا شك ان الامور الاضافية فرع الطر

فلا يتصور كون الصفات الاضافية صفة كمالية بالقياس اليه جل شانه لان الصفات الكمالية يجب ان تكون ثابتة له
للواجب جل شانه في مرتبة ذاته باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته واذا لم يكن الصفات الاضافية صفة
كمالية فيجوز ان لا يكون متحققة في الازل كخالقية زيد ورازقيته فان لم يكن شيء منهما في الازل ولا يلزم منه نقص
اصلا فيجوز ان لا يكون الجواد للافاضة ثابتة في الازل كما يكون ثابتة في الازل كخالقية زيد ورازقيته ودورانه
انه ليس بنقص وقوله ولا مانع من فيض جوده ان اراد انه لا مانع من جوده اذا كان قابل الفيض والجود لا يكون
ممتنعا بالذات فهو مسلم ولا يلزم منه قدم العالم لانه يجوز ان لا يكون العالم قابلا للفيض الازلي والجود
الازلي كالممتنعات بالذات وان اراد انه لا مانع من جوده وفيضه في الازل ويجب ان يتحقق جوده وفيضه
في الازل سواء كان قابل الفيض والجود ممكنا بالذات او ممتنعا بالذات فهو باطل ولا يلزم منه وجود جميع
الممتنعات بالذات ايضا في الازل وهو ظاهر البطلان وقوله اذ لو كان مانع لما كان من ذاته بل من غيره فهو قول
حق ولا يلزم منه ازلية وجود العالم ولا دخل له ايضا في اثبات الازلية وقوله وليس لواجب الوجود لذاته
حامل وبعث الباعث الذي هو العلة الغائية وليس في افعال الواجب جل شانه علة غائية خارجة عن ذاته تعالى لان
العلة الغائية في افاضات الواجب جل شانه هو ذاته جل شانه على ما ثبت في مقامه فذلك القول ايضا حق لكن
لا دخل له في اثبات ازلية وجود العالم وقوله لا مانع من شيء ان اراد اول الواجب جل شانه اذا اراد شيئا
ان يقول له كن فيكون على فرض كون المراد ممكنا بالذات فهو مسلم لان كل امر قابل للوجود اذا اراد الله تعالى
ايجاده فلا بد ان يصير موجودا وليس في وسع شيء من الاشياء ان يمنع الواجب جل شانه عن الافاضة والجعل
في الازل قدرته قدرة تامة وفوق التمام فيكون قدرته غالبة قاهرة على جميع قدرة ما سوى الله تعالى ويكون
قدرة ما سوى الله تعالى مضمحلة وان اراد انه ليس لايجاده وفيضه وجوده تعالى مانع في الازل ويجب ان
يتحقق ايجاده وجوده وفيضه في الازل مطلقا سواء كان قابل الفيض ممكنا بالذات او ممتنعا
بالذات فهو باطل صرف ولا يلزم وجود جميع الممتنعات في الازل وهو ظاهر البطلان واما في الشبهة الثانية
فنقول قوله فان الاول في المعلول مصنوع لم يزل فيه مغالطة واشتباه الفهم لان كون الواجب
جل شانه صانعا للعالم يطلق على معنيين على ما ذكرنا في الجواد احدهما معنى حقيقي غير اضافي وهو
كون الواجب جل شانه جامعا لجميع ما يعتبر في الايجاد والجعل والصانعية في الازل باعتبار ذاته بذاته
مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته ولا افتقار ولا احتياج في جاعليته وصانعيته لو كان ثم بل يكون له

الفيض

الفيض والجود والصنع ولا يشذ عليه الجود والوجود فانه على تقدير الامتناع لا يلزم النقص في جنابه
جل شانه بل النقص والقصور انما هو من جهة القابل كالممتنعات بالذات فللمعترض ان يختار
ان الواجب جل شانه كان صانعا للعالم بهذا المعنى في الازل لان جميع ما يعتبر في الصانعية
والجعل والافاضة كان متحققا في الازل لذاته جل شانه باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع
ما عدا ذاته ولا يلزم منه ان يكون الوجود الازلي العالم ازليا لجواز ان يكون الوجود الازلي للعالم
ممتنعا فلهذا لم يتحقق وجود العالم في الازل كما ان الممتنعات بالذات لم يتحقق وجودها في
الازل وليس في ذلك نقص بالقياس اليه جل شانه بل النقص والقصور من قبل القابل على ما
عرفت مرارا وثانيهما معنى اضافي وهو كون الواجب جل شانه صانعا بالفعل وجاعلا بالفعل
بالقياس الى المصنوع والمجعول بالفعل اي يتحقق له الصانعية بالفعل والجاعلية بالفعل با
لقياس الى المجعول بالفعل فيكون هذا معنى اضافيا كالخالقية بالفعل والرازقية بالفعل با
لقياس الى زيد مثلا والامور الاضافية يتحققها فرع تحقق الطرفين فلا يتصور كون الصفات
الاضافية كمالا للواجب جل شانه لان جميع كمالاته جل شانه عين ذاته ويكون ثابتة له تعالى
في مرتبة ذاته باعتبار ذاته مع قطع النظر عن جميع ما عدا ذاته بخلاف الصفات الاضافية فانها
ليست كمالا للواجب جل شانه لانها فرع الطرفين فيتوقف على غير ذات الواجب جل شانه ايضا
فيكون الصفات الاضافية للواجب تعالى زايدة على ذاته تعالى وغير كمال بالقياس اليه تعالى ولما كانت
الصفات الاضافية للواجب جل شانه فرع الطرفين فلان كان الطرفان ازليين كانت الصفات
الاضافية ازلية وان لم يكن الطرفان ازليين لم يكن الصفات الاضافية ازلية بل يكون حادثة
كالخالقية لزيد ورازقيته فانهما حادثتان مع ان احد الطرفين وهو ذات الخالق وذات الرازق
ازلية وقوله وذلك ينافي كونه صانعا مطلقا لا يتأثر ولا يتغير فيه اشتباه وخلط الفهم بين ال
المعنيين للصانع والجاعل لانه ان اراد انه اذا كان العالم حادثا ولا يكون ازليا يلزم ان لا
يكون الصانع بالمعنى الاضافي ازليا ويلزم منه التغير في وصف الصانعية لانه لم يكن اولا ثم حصل
ثانيا فهو مسلم ولكن لا فساد فيه لانك قد عرفت ان المعاني الاضافية يتحققها فرع تحقق الطرفين

فاذا كان احد الطرفين حادثا يلزم منه ان يكون المعنى الاضافي حادثا كما لعيته زيد وراز قيته وح
حدوث العالم الصفات الاضافية وتغيرها لا يلزم التغير في ذات الواجب جل شانه لانها لو كانت
عين ذات الواجب جل شانه كالصفات الكمالية له تعالى لكان يلزم منه التغير في ذاته تعالى وليس كذلك
لان الصفات الاضافية زائدة على ذاته تعالى كما عرفت سابقا وان اراد انه اذا كان العالم حادثا
يلزم منه ان لا يكون الصانع والجاعل بالمعنى الحقيقي ازليا فهو باطل لان الواجب جل شانه
كان جامعا لجميع ما يعتبر في الصانعية والجاعلية والجوادية والفياضية على الاطلاق والجزئية المحضة
ومع ذلك كله لا يلزم منه تطرق نقص الى جنابه جل شانه لو لم يكن قابل الفيض ازلا وابدا
كالممتنعات بالذات او لم يكن قابل الفيض ازلا فقط كالعالم بالنظر الى الوجود الازلي على ما عرفت
مرارا واما في الشبهة الثالثة فقوله فاما ان يكون علة من جهة ذاته الا من جهة الاشتغال من غير فعل
الا فعل فهو قول مجمل لا يغنيه من التفتيش لانه ان اراد ان كل علة لا يكون فعلها موقوفا على الحركة
والاستعداد بل يكون تلك العلة علة باعتبار ذاتها ومشتملة باعتبار نفس ذاتها على جميع ما يتوقف
عليه التاثير والايجاد فلا بد ان لا يتخلف معلول تلك العلة عن تلك العلة فهو باطل لانه يجوز ان
يكون العلة تامة في الجاعلية والفاعلية بمعنى انها يكون مشتملة على جميع ما يتوقف عليه الافاضة والجود في
الازل باعتبار نفس ذاتها ومع ذلك يجوز ان لا يكون معلولها ازليا يجوز ان يكون الوجود الازلي لمعلولها
ممتنعا على ما عرفت مرارا وان اراد ان كل علة ليس لها حالتان احدهما الفعل والاخرى لا فعل بل
تكون لها حالة واحدة فقط دائم الفعل دائما ولا يختلف عنه الفعل اصلا فتلك العلة المخصوصة يكون معلولها
معها غير متخلف عنها فهو قول حق لكن لا يلزم منه اثبات قدم العالم لجواز ان يكون الواجب جل شانه علة
تكون له حالتان احدهما لا فعل والاخرى فعل ولا يكون لا فعل لاجل القصور او الامساك عن الجود
والافاضة بل لاجل نقصان القابل بناء على انه يجوز ان يكون الوجود الازلي ممتنعا بالقياس الى الكل
ممكن فالنقصان من القابل لا من الجاعل على ما عرفت مرارا واما في الشبهة الرابعة فقوله لا جائز ان تقع
متى وقبل وبعد الا حين يكون الزمان فيه اشتباه لان القبلية والبعدية قد تكون زمانية وقد تكون
دهرية وعلى تقدير كون العالم حادثا يكون حادثا دهريا لا حادثا زمانيا ويكون وجود العالم بعد عدمه بعدية

دهرية

دهرية لا بعدية زمانية فهو القبلية والبعدية في القبلية والبعدية الزمانيتين ظاهر البطلان وقد عرفت
جميع ذلك فيما سبق شرحه واما في الشبهة الخامسة فقوله ان العالم حسن النظام كامل القوام الخ
فحاصله ان النظام الجلي وقع على وجه اكمل واشرف من النظامات الشريفة المحتملة والواجب جل شانه
ايضا خير محض وجواد صرف فياض على الاطلاق ولا شك ان النظام الجلي فيه خيرات كثيرة فلو لم يكن
العالم ازلي الوجود لكان معدوما يلزم نقص الخير الكثير وترك الخير الكثير شر كثير وفاعل الشر الكثير شرير
فيلزم العياذ بالله ان لا يكون الواجب جل شانه خيرا محضا بل يكون شريرا وهذا محصل استدلاله
والجواب عنه ان الخير هو الوجود الذي يكون المعلول قابلا له ولا يمتنع عليه فترك الخير معناه ترك
افاضة الوجود على قابل الوجود لانه لو لم يكن الشيء قابل الوجود كالممتنعات بالذات فلا يتصف
التارك لافاضة الوجود على الممتنعات بالذات بانه تارك للخير لان للممتنعات كثيرة فاذا كان ترك
افاضة الوجود على الممتنع بالذات ترك خير يلزم ترك افاضة الخيرات الكثيرة على الممتنعات بالذات
بالذات الكثيرة وتارك الخيرات الكثيرة شرير فيلزم العياذ بالله ان لا يكون الواجب جل شانه خيرا
محضا بل يكون شريرا فظهر مما حققنا ان تارك الخير انما يتصف بانه تارك الخير اذا كان امرا يكون قابلا
للوجود وترك الجاعل افاضة الجود عليه لا مطلقا سواء كان ذلك الامر قابلا للوجود او لا اذا عرفت
هذا فنقول ان العالم يجوز ان يكون الوجود الازلي ممتنعا عليه فيكون العالم ممتنع الوجود الازلي
فلا يكون قابلا للوجود الازلي فلم يكن شيء من الممكن في الازل يصدق عليه انه قابل للوجود الازلي ليلزم من
عدم افاضة الوجود عليه ترك الخير الواحد فضلا عن ترك الخيرات الكثيرة ليلزم المحذور المذكور فالعالم
باعتبار الوجود الازلي ممتنع وتارك افاضة الوجود على الممتنع لا يتصف بانه تارك الخير لان ترك الخير ان كان
ناشئا من جانب الفاعل فهو يتصف بانه تارك الخير واما ترك الخير ان نشأ من نقصان القابل و
امتناع الفيض عليه فلا يلزم ذلك التقدير نقص على الفاعل ولا يتوجه عليه الذم بانه تارك الخير و
باعتبار الوجود الازلي ممكن وقابل للوجود الازلي واقع للعالم فلم يحصل ترك الخير وترك الافاضة على ما هو
قابل للخير والافاضة واما في الشبهة السادسة فقوله لما كان الكائن لا يفسد الا بشيء غريب الخ مشتمل على
اشتباه وغلط ايضا لان الكائن قد يكون كائنا زمانيا وقد يكون كائنا دهريا وكذا الفاسد قد يكون فاسدا
زمانيا وقد يكون فاسدا دهريا وما تقرر من ان كل كائن بعد الف مسبوق بمادة ومدة مخصوص بالحوادث

ولم يحصل ترك الخير الوجود الازلي للعالم بل الوجود للازلي مع

الزمانية دون الدهرية والسر الحكم في ذلك ان الممكن قسمان احدهما ما يكون الامكان الذاتي كافيا في وجوده
الذي يمكن له وثانيهما ما لا يكون الامكان الذاتي كافيا في وجوده الذي يمكن له بل لا بد مع ذلك من الامكان
الاستعدادي الذي هو كيفية وجودية قائمة بالمادة ومقوله بالتشكيك باعتبار القرب والبعد
فالامر الذي يحدث حدوثا زمانيا فلا بد ان يكون له مادة يقوم بها استعداد وجوده ويحصل ذلك
الاستعداد متجددا شيئا فشيئا لا ان يحصل ذلك الامر كما في صيرورة النطفة علقة ثم مضغة
ثم لحما ثم عظما الا ان يحصل بدن الانسان فظهر ما ذكرنا ان كل حادث زماني مسبوق بمادة ومدة
واما الحادث الدهري فهو الامر الذي يكون الامكان الذاتي كافيا في فيضان وجوده الذي يمكن
له ولا يحتاج الى الامكان الاستعدادي قطعا فالعالم على تقدير كونه حادثا لا يكون حادثا زمانيا بل
يكون حادثا دهريا على ما عرفت فيما سبق شرح حال الدهريات لا يكون وجودها ولا عدمها متعلق با
لزمان فوجود العالم سواء كان ازليا او حادثا لا يكون واقعا في الزمان بان يكون الزمان ظرفا لوجوده
كما في الاشياء الزمانية لان الظرف خارج عن المظروف والزمان من جملة اجزاء العالم فلا يتصور النفاد
كذا عدم العالم على تقدير كونه معدوما في الازل لا يكون واقعا في الزمان والا يلزم ازلية الزمان ومن
ازلية الزمان يلزم ازلية الحركة ومن ازلية الحركة يلزم ازلية الجسم الذي هو فلك الافلاك ومن ازلية
فلك الافلاك يلزم ازلية جميع الامور الدهرية اي الامور التي لا يتوقف وجودها على الامكان الاستعدادي
لان الامور الدهرية لا انفكاك بين وجوداتها في الخارج سواء كان العالم قديما او حادثا على ما اشرنا اليه
سالفا فمن عدم العالم عدما ازليا زمانيا يلزم وجود العالم وجودا ازليا فمن عدم العالم يلزم وجوده
هف فظهر مما حققنا الفرق بين الحادث الزماني والحادث الدهري وظهر ايضا ان العالم على تقدير حدوثه لا
يكون الا حادثا دهريا فقط فظهر ايضا ان قوله الكائن الزماني اي الحوادث الزمانية دون الدهرية لا يفيد
الا بشيء غريب يعرض له انما يجري في الكائن الزماني اي الحوادث الزمانية دون الدهرية وقوله وما لا
يتطرق اليه الكون والحدوث فيه اشتباه وخلط ايضا لانه ان اراد ان ما لا يتطرق اليه الفساد الزماني اي
العدم الزماني لا يتطرق اليه الكون الزماني والحدوث الزماني فهو مسلم لكن لا يلزم منه قدم العالم لان غاية
ما يلزم منه هو انه لا يكون للعالم فساد وعدم زماني ولا كون وحدوث زماني ومن نفي الحدوث الزماني
لا يلزم نفي الحدوث مطلقا لان للحدوث المطلق فردا اخر وهو الحدوث الدهري على ما عرفت مرارا وان

اراد ان ما لا يتطرق اليه الفساد الزماني لا يتطرق اليه الحدوث الدهري والكون الدهري فهو غير مسلم
لان العالم لا يتطرق اليه الفساد الزماني العدم الزماني لكن يتطرق اليه العدم الدهري ومع ذلك
يتطرق اليه الكون والفساد الدهري والحدوث الدهري ايضا وان اراد ان ما لا يتطرق اليه الفساد
الدهري والعدم الدهري لا يتطرق اليه الحدوث الدهري والكون الحادث الدهري فهو مسلم لكن لا نم
ان العالم من هذا القبيل اي من قبيل انه لم يتطرق اليه الفساد الدهري والعدم الدهري لانه يجوز
ان يكون العالم مسبوقا بالفساد الدهري اي عدما دهريا ثم حدث حدوثا دهريا ووجد وجودا دهريا
واما في الشبهة السابعة فقوله الاشياء التي هي في المكان الطبيعي لا يتغير ولا يتكون ولا تفسد الخ
مشتمل على الاشتباه والخلط بين العدم الزماني والعدم الدهري وبين الوجود الدهري وبين الفساد
الزماني والفساد الدهري وبين الكون الزماني والكون الدهري وقد بينا كل واحد من تلك المفهومات
مرارا وقوله فاذن الكون والفساد انما يتطرق الى المركبات لا الى البسائط قول مجمل لا بد فيه من
التفتيش لانه ان اراد الكون والفساد اذا كانا زمانيين لا يتطرقان الا الى المركبات دون
كليات البسائط فهو مسلم لكن لا يلزم منه قدم العالم لانه لا يلزم من نفي قسم واحد من الكون
والفساد نفي جميع اقسام الكون والفساد لانه يجوز ان يكون العالم حادثا حدوثا دهريا وكليات
العناصر ايضا حادثة حدوثا دهريا ويكون وجود كليات العناصر بعد الفساد الدهري اي بعد العدم
الدهري ويحصل لها الكون والحدوث الدهريان فيكون كليات العناصر قد حصل لها ويكون الفساد
الدهريان اي حصل لها الوجود الدهري اي الوجود الدهري اي بعد العدم الدهري كما هو مذهب
القائلين بحدوث العالم وان اراد ان الكون الدهري اي الوجود الدهري والفساد الدهري
اي العدم الدهري مختصان بالمركبات ولا يجريان في كليات العناصر والبسائط فهو ممنوع لان
جميع الدهريات عند القائلين بحدوث العالم حادثة بالحدوث الدهري ويكون لها كون دهري
بعد الفساد كما عرفت مرارا واما في الشبهة الثامنة فقوله العقل والنفس والافلاك متحركة على
استدارة مشتمل على نوع من المغالطة لما قاله ارسطوفي اثولوجيا حيث قال العقل دائرة لا يتحرك وانما النفس
دائرة متحركة او توجيه كلام ارسطو ان العقل لما كان جميع كمالاته حاصلة في بدو الفطرة فلم يبق له كمال
يحتاج في تحصيلها الى الحركة العسكرية فالعقل غير متحرك واما النفس فلما لم يكن جميع كمالاته حاصلة له في

العدم الدهري وحده

بدو الفطرة فلابد لها في تحصيل كمالاتها الغير الحاصلة من الحركات الفكرية فالنفس يكون متحركة بالحركة
الارادية الفكرية واما اطلاق الدايرة على العقل والنفس فلوجهين احدهما كان الدايرة محيطة بما في
باطنها احاطة مقدارية محسوسة فكذلك كل واحد من العقل والنفس محيط بما فيه من الصور العلمية وساير
الكمالات احاطة علمية عقلية غير محسوسة فباعتبار اصل الاحاطة يحصل المشابهة فهو من قبيل تشبيه
المعقول بالمحسوس وثانيهما ان الدايرة كما انه ليس لها اول معين واخر معين بل كل ما فرض انه
اول بعينه يجوز ان يكون اخرها فكذلك ليس للعقل والنفس شيء يتعين بانه اول جزء منهما
مجرد بريئ عن الاشتمال على جزء وجزء لا بالذات ولا بالعرض فكل ما فرض انه اول فهو بعينه آخر فاخره اول
واوله آخر فيصح ان يقال في حق كل منهما ان اوله اخره واخره اوله ويمكن توجيه قول ابرقلس بحيث
لا يكون مخالفا لما قاله ارسطو بان العقل وان كان جامعا لجميع كمالاته في بدو الفطرة فلا يكون متحركا بالحركات
الفكرية باعتبار كمالات ذاته لكن لما كان العقول لها دخل في فيضان العلوم والادراكات على
النفوس الناطقة فكانها متحركة بالحركات الفكرية باعتبار فيضان العلوم والادراكات على قوابل
العلوم والادراكات على قوابل العلوم والادراكات والمراد من الحركة استدارة في عبارة ابرقلس الحركة
الارادية الفكرية من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم لان الحركة بالاستدارة للفلك حركة ارادية
وكان ذكر لفظ استدارة بالتنكير دون التعريف تلويح الى ان المراد من الحركة بالاستدارة ليس هو
المعنى المعهود منها ولو كان المراد المعنى المعهود لكان المناسب التعريف دون التنكير ويمكن ان
يقال ايضا ان المراد من الحركة هو الاشتغال من اللبس الذاتي الى الايس الغيري لان الممكن بالذات
سواء كان ازليا او حادثا خرج من اللبس الى الايس لان ممكن بحر الليس الذاتي بالنظر الى ذات
كل ممكن بالذات سواء كان ازليا او غير ازلي فقد استغرقت جميع الممكنات ازليها وحادثها وثابتها
ومتغيرها وجزئيها وكليها بحيث لا يغادر عنها صغيرها ولا كبيرها ولهذا يكون آيس كل ممكن بعد ليس
بالنظر الى الذات ولقد بسطنا الكلام في غير هذا المقام في الحكمة المتعالية باذن الله تعالى فمن اراد البسط
فليراجع اليها وبالجملة لا يصح الحمل على المعنى المعهود لان الحركة بالاستدارة بالمعنى المعهود من خواص
الجسم فكيف يوجد في الجوهر المجرد فوجب الصرف عن المعهود والحمل على المعنى المجازي كما ذكرناه و
قوله كان التفاسد في العناصر انما هو لتضاد حركاتها فيه خلط ايضا لان هذا الذي ذكره انما هو في

في الفساد والزمانية لان بعض اجزاء العناصر تفسد صورته وتحصل صورة عنصر اخر فيحصل الكون
والفساد الزمانيان فغاية ما لزم مما ذكره هو ان الكون والفساد الزمانيتين لا يجريان في
الفلك ومن عدم جريانهما لا يلزم ازلية الفلك لانه يجوز ان لا يجري الكون والفساد الزمانيان
في الفلك ولكن يجري عليه الكون والفساد الدهريان على ما عرفت شرحها واما في الشبهة التاسعة
فقوله في الفلك وكليات العناصر لا يفسد قول مجمل لا بد فيه من التفتيش لانه ان اراد ان الفلك
وكليات العناصر لا يجري عليها الكون والفساد الزمانيان فهو مسلم لكن لا يلزم منه ازلية
الفلك وكليات العناصر لانه لا يلزم من نفي قسم واحد من الكون والفساد نفي الكون والفساد
مطلقا لجواز ان يجري عليها الكون والفساد الدهريان ولا يجري عليها الكون والفساد الزمانيان
ومدار اثبات الازلية انما هو نفي الكون والفساد الدهريتين دون الزمانيتين وان اراد
ان الفلك وكليات العناصر لا يجري عليها الفساد والدهري والكون الدهري فهو ممنوع اذ
لان القائلين بحدوث العالم قايلون بان العالم قد كان فاسدا اولا فسادا دهريا لا زمانيا
صار كاينا كاينا دهريا لا كاينا زمانيا على ما عرفت مرارا ومنها الشبهة المشهورة بشبهة الاستلزام
وتقريرها ان يقال كلما كان شيء ممكن ان يصير موجودا ولم يكن وجوده مستلزما لرفع امر ما
واقعي ولم يكن وجوده مستلزما لاجتماع النقيضين ايضا يجب ان يكون ذلك الشيء موجودا
قديما وموجودا ازليا ولا يكون وجوده مسبوقا بالعدم في الخارج اصلا لانه لو لم يكن ازلي
الوجود بل كان حادثا ويكون وجوده مسبوقا بالعدم لكان ذلك الوجود الحادث مستلزما
لرفع امر ما واقعي وهو العدم السابق لانه لو لم يكن العدم السابق مرفوعا بهذا الوجود مع ان
العدم الحادث يلزم اجتماع الوجود مع العدم وهو محال فظهر ان الوجود الحادث مستلزم
لرفع امر ما واقعي والوجود الازلي لا يكون مستلزما لرفع امر ما واقعي وظهر ثبوت الملازمة
بين مقدم الشرطية المذكورة وبين تاليها ثم نقول لكن كل واحد واحد من الممكنات سواء
كان مجردا او ماديا وسواء كان زمانيا او غير زماني لا يكون دخوله في الوجود ولا يكون وجوده
الواقعي مستلزما لرفع امر ما واقعي اصلا لانه لو كان مستلزما لرفع امر ما واقعي لكان ملزوما
لهذا الاستلزام وهذا الاستلزام لازما له فيكون دخوله في الوجود ووجوده الواقعي ملزوما

لازمه يكون استلزام لرفع امر ما واقعي ثم يقول قد تقرر في ميزان العلوم واسطرلاب الفكر والنظر انه
اذا ثبت الملازمة بين امرين بان يكون احدهما ملزوما والاخر لازما فلا بد ان يجب ان يكون بين نقيض
اللازم ملازمة ايضا لكن بالعكس بان يكون نقيض الملزوم لازما ونقيض اللازم ملزوما فعلى
هذه القاعدة يجب ان يصير عدم استلزام رفع امر ما واقعي ملزوما وعدم الدخول في الوجود لازما
لذلك الملزوم فيلزم ان يكون عدم استلزام رفع امر ما واقعي مستلزما لعدم الدخول في الوجود وهذا
باطل لانه قد ثبت بالبرهان عدم استلزام رفع امر ما واقعي مستلزم للدخول في الوجود ازلا لا عدم
الدخول في الوجود فظهر انه لو كان وجود ممكن ما من الممكنات مستلزم لرفع امر ما واقعي لكان
يلزم شرطية المذكورة ملزوم المحال غير واقع فكون وجود ممكن ما من الممكنات مستلزما لرفع امر ما
واقعي غير واقع واذا ثبت هذا فنقول كل ممكن ثبت له الوجود بحسب نفس الامر مطلقا سواء كان
متحققا في ضمن الخارج والذهن لا يكون وجوده مستلزما لرفع امر ما واقعي والا يلزم المحال المذكور وقد
ثبت بالبرهان ان كل موجود سواء كان ممكن لا يكون وجوده مستلزما لرفع امر ما واقعي يجب ان يكون
موجودا ازليا فيجب ان يكون كل ممكن موجود سواء كان ذهنيا او خارجيا موجودا ازليا ولا يتحقق
الموجود الحادث فيما بين الممكنات اصلا حتى الحوادث اليومية فيلزم ان يكون العالم قديما بجميع
اجزائه لا ببعضها كما ذهب اليه بعض الحكماء هذا تقرير تلك الشبهة على وجه الوضوح بحيث لا يكون
في شيء من الكتب والمتون والشروح وقال الاستاد جعل الله تعالى فراديس الجنان له الجهاد في الا
القدسات في اواير القبس الثامن في دفع تلك الشبهة المذكورة بعد تقرير بقوله الشريف فهذه
داهية عوصاء من دواهي العقد قد اعيت القرايح واعقب الانظار لازمنا وكانت الان متبحر
بالبرهان ان العقدة هناك منفكة والداهية مشتركة فقد انصرح ان عدم اللازم على التبعية
هو الاستلزام لا ارتفاع واقعي عن سطوة الواقع ليس يستلزم عدم الملزوم الاصل وهو دخول هو
الدخول في عالم الوجود لانه في قوة بطلان اصل الملازمة المتاصلة بل انما يلزمه ان يكون مستلزما
لعدم ما هو الملزوم لذلك الاستلزام بالذات وعلى الحقيقة وان هو الا ملزومية للملزوم الاصل
لذلك الارتفاع لا نفس الملزوم الاصل وهو الدخول في عالم الوجود بنفس جوهره فهذا محط
الفحص ومطارح التحقيق هناك فلا تكونن من الخابطين انتهى كلامه اعلى الله مقامه وجوابه قدس سره

مبني على ما تقرر في القوانين الحكمية من ان لزوم شيء لشيء قد يكون على الاصالة وقد يكون على التباعة
مثلا الاربعة ملزومة للزوجية والزوجية لازمة لها فذات الاربعة باعتبار ذاتها مقتضية
للزوجية ووجود الاربعة مع العلة وليس له دخل في اقتضاء الاربعة الزوجية على ما هو مذهب
المحققين من ان العلة المقتضية اللازم الماهية انما هي الماهية بدون مدخلية احد الوجودين
في ذلك الاقتضاء وذات الزوجية معلولة لها باعتبار ذاتها بلا واسطة امر اخر وبلا تخلل ناب
فاللازم الذي يكون باعتبار ذاتها لازما ليس لازما على الاصالة لانه لا يكون لزومه للملزوم
بواسطة امر ثالث متخلل بينهما واذا كان ذات الزوجية لازمة الاربعة باعتبار ذاتها فلا
بد ان يكون لزوم الزوجية ايضا لازما للاربعة لانه اذا كانت ذات الزوجية لازمة لها
للاربعة فلزوم الزوجية ايضا يكون لازما للاربعة لكن بتابعة ذات الزوجية وبواسطتها
لا باعتبار ملاحظة نفس ذات اللزوم مع قطع النظر من ملاحظة ذات الزوجية وكيف
لا وهذا اللزوم لزوم الزوجية لا اللزوم على الاطلاق وهكذا القياس في لزوم لزوم الزوجية
ولزوم لزوم الزوجية وهكذا الى حيث يعتبره العقل فان الحكم في جميع تلك اللزومات تابعة
بالاخرة لذات الزوجية ويسمى هذا القسم الذي يكون لزومه بتبعية لازم الاصل لازما على
التباعة فحصل التميز والفرق بين اللازم على الاصالة وبين اللازم على التباعة وبين اللازم
على الاصالة باعتبار نفس ذاتها وبين اللازم على التباعة فرق من وجه اخر ايضا وهو ان
ذات الملزوم مقتضي ذات اللازم على التباعة فليس باعتبار ذاتها بل انما هو باعتبار
ان اللازم على التباعة لما كان لازما للازم على الاصالة ولم ينفك عنه فبواسطة اللازم على الاصالة
اقتضت الماهية اللازم على التباعة فلو فرض جواز انفكاك اللازم على التباعة عن اللازم على
الاصالة لكانت الماهية مستغنية عن اللازم على التباعة ولطرحه خلف قاف ولم يلتفت
الى اقتضائه بلا خلاف بل كانت مكتفية باقتضاء اللازم على الاصالة فقط مثلا ماهية
الاربعة انما تقتضي باعتبار ذاتها ذات الزوجية التي هي اللازم على الاصالة واما اقتضاء
لزوم الزوجية الاربعة فانما هو لاجل ان الزوجية لما صارت لازمة لماهية الاربعة فلا يكون
الزوجية منفكة عن الاربعة فيحصل للزوجية وصف هو لزومها للاربعة وكذا لزوم ا

اللازم ولازم لزوم اللازم وهكذا في جميع هذه الارتفاعات لوازم على التباعة ولا يكون شيء منها لازما
على الاصالة فيكون الجميع طفيليات للازم على الاصالة ومن توابعها ولواحقها والمهية تقتضي
وتطلب اللازم على الاصالة اولا وبالذات واللوازم على التباعة ثانيا وبالعرض ولا شك ان
ان ما هو يكون ثانيا وبالعرض لا يكون مقصودا بالذات فيجوز ان يحصل البد منه اذا تمهدت
المقدمات فنقول ما تقرر منه انه اذا كان بين امرين تلازم يجب ان يكون بين نقيضيهما ايضا
تلازم لكن بالعكس على ما عرفت شرحها وان كان لكن تلك القاعدة انما تجري فيما بين الملزوم
وبين اللازم على الاصالة لا بين اللازم على التباعة ايضا والوجه في ذلك ان التلازم بين العينين
النقيضين بعكس العينين انما يجب على تقدير بقاء التلازم بين العينين لانه اذا تحقق التلازم
بين العينين كما بين الاربعة والزوجية فيجب ان يكون نقيض اللازم ملزوما لنقيض الملزوم
ان يكون عدم اللازم ملزوما لعدم الملزوم لانه اذا تحقق رفع اللازم وعدمه يجب ان يتحقق
معه رفع الملزوم وعدمه لانه لو لم يتحقق معه رفع الملزوم وعدمه فيجب ان يتحقق معه وجود
الملزوم لانه لا واسطة بين الوجود والعدم كما هو التحقيق واذا تحقق وجود الملزوم مع عدم
اللازم يلزم ان لا يكون الملزوم ملزوما واللازم لازما هف فوجب ان يتحقق عدم
الملزوم مع عدم اللازم دائما بمعنى انه كلما تحقق عدم اللازم يجب ان يتحقق معه عدم الملزوم
ولا يتخلف عنه قطعا فيكون عدم اللازم ملزوما وعدم الملزوم لازما لعدم اللازم بعكس ما هو في
العينين واما في جانب اللازم على التباعة لا يجري هذه القاعدة لان عدم اللازم على التباعة
يوجب رفع اصل الملازمة بين الملزوم الاصل وبين اللازم على الاصالة فلا يبقى الملازمة بين
الملزوم الاصل وبين اللازم على الاصالة على تقدير عدم اللازم على التباعة حتى يجب ان يتحقق
التلازم بين النقيضين بعكس العينين على ما عرفت مرارا لان وجوب تحقق التلازم
بين النقيضين بعكس العينين موقوف على بقاء التلازم بين الملزوم الاصل واللازم
الاصل لا على تقدير الانتفاء ايضا حتى يجب ان يتحقق وجوب التلازم بين النقيضين بعكس
العينين في اللازم على التباعة ايضا كما في اللازم على الاصالة وتوضيح ذلك ان الملزوم
الاصل هو الاربعة مثلا واللازم على الاصالة هو الزوجية وقد عرفت بالبرهان ان عدم

الزوجية ملزوم لعدم الاربعة فيكون نقيض اللازم ملزوما ونقيض الملزوم لازما بعكس
ما هو في العينين وقد عرفت ايضا ان اللازم على التباعة للاربعة هو لزوم الزوجية للاربعة
لا نفس الزوجية لان نفس الزوجية هي اللازم على الاصالة فنقيض اللازم على التباعة
وهو لزوم الزوجية انما هو عدم لزوم الزوجية للاربعة وصدق عدم لزوم الزوجية للاربعة
موجب لان لا يكون بين الاربعة والزوجية تلازم فيلزم على تقدير صدق نقيض اللازم على التباعة
وهو عدم لزوم الزوجية للاربعة ان لا يكون بين الاربعة والزوجية تلازم اصلا فيلزم منه
صدقه ان لا يكون الملزوم الاصل ملزوم الاصل وان لا يكون اللازم الاصل لازم الاصل
فينهدم التلازم بين الملزوم الاصل واللازم الاصل واذا انهدم التلازم بين الملزوم
الاصل واللازم الاصل ولم يتحقق بينهما تلازم ح لا يجري البرهان السابق وهو انه اذا تحقق
عدم اللازم يجب ان يتحقق عدم الملزوم معه لانه لو لم يتحقق عدم الملزوم معه يجب ان
ان يتحقق وجود الملزوم معه لانه لا واسطة بين الوجود والعدم كما هو التحقيق واذا تحقق
وجود الملزوم مع عدم اللازم يلزم ان لا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما هف وظاهر
ان هذا البرهان مبناه على بقاء التلازم وثبوته لانه لو لم يكن التلازم متحققا لم يتم الدليل ولم
يلزم الخلف المذكور وهو ظاهر ولما كان صدق عدم اللازم على التباعة موجبا لرفع الملازمة
بين الملزوم الاصل واللازم الاصل وموجبا لانتفاء الملازمة المذكورة فيلزم منه ان لا يبقى
الملازمة بين الملزوم الاصل وبين اللازم على التباعة ايضا لان الملزوم اللازم على التباعة
قد كان متفرعا على اللازم على الاصالة وقد كان طفيليا له فاذا لم تبق الملازمة بين الملزوم
الاصل وبين اللازم الاصل فلا يتصور بقاء الملازمة بين الملزوم الاصل وبين اللازم على
التباعة حتى يتصور اجراء البرهان المذكور في اثبات التلازم بين نقيض الملزوم الاصل وبين
وبين نقيض اللازم على التباعة بعكس العينين لان بقاء الملازمة بين الملزوم الاصل وبين
اللازم على التباعة قد كان موقوفا على بقاء الملازمة بين الملزوم الاصل وبين اللازم الاصل
فمن انتفاء الملازمة بين الملزوم الاصل وبين اللازم الاصل يلزم انتفاء الملازمة بين الملزوم
الاصل وبين اللازم على التباعة ايضا واذا انتفت الملازمة لم يجر البرهان المذكور ولم يتوجه

الخلف المذكور اصلا فظهر مما فصلنا ان ما تقرر منه انه اذا كان بين امرين تلازم يجب ان يكون بين
نقيضيهما ايضا تلازم لكن بعكس العينين انما هو يجري في الملزوم الاصل واللازم الاصل دون اللازم
على التباعة ايضا وصاحب الشبهة لم يتفطن بهذا التحقيق وغفل عن ان ما تقرر في ميزان العلوم
ومعيار الفكر والنظر منه انه اذا ثبت بين امرين تلازم فيجب ان يكون بين نقيضيهما ايضا
تلازم لكن بعكس العينين على ما عرفت شرحها انما يكون هذه القاعدة مختصة بالملزوم الاصل
واللازم الاصل ولا يجري في اللازم على التباعة على ما عرفت مفصلا ففصل صاحب الشبهة عن
هذا التحقيق واجرى تلك القاعدة على اللازم على التباعة حيث قال اذ لو استلزم كان يستلزم
هذا الاستلزام ايضا لان الملزوم الاصل هو الدخول في الوجود واللازم على الاصالة هو رفع ارتفاع الواقع
وارتفاع ارتفاع الواقع واللازم على التباعة هو لزوم هذا الرفع والارتفاع واستلزام هذا الرفع والارتفاع
فتكلم صاحب الشبهة في الاستلزام الذي هو اللازم على التباعة وبنى كلامه عليه اولا ثم تكلم في هذا الرفع
في رفع هذا الاستلزام وعدمه وقال فيلزم ان يكون عدم استلزام رفع ارتفاع الواقع مستلزما لرفع
لعدم الدخول في الوجود فجعل عدم اللازم على التباعة ملزوما لعدم الملزوم الاصل وقد عرفت ان
عدم اللازم على التباعة موجب لانتفاء الملازمة بين الملزوم الاصل واللازم الاصل ومن انتفاء
الملازمة بين الملزوم الاصل واللازم الاصل يلزم انتفاء الملازمة بين الملزوم الاصل وبين اللازم
على التباعة ايضا لانك قد عرفت ان اللازم على التباعة فرع اللازم على الاصالة ومتفرع
عليه فاذا بطل الاصل بطل فرعه ايضا وهو ظاهر وفيما نحن فيه كذلك لان الملزوم الاصل هو الدخول
في الوجود واللازم على الاصالة هو رفع ارتفاع الواقع وارتفاع ارتفاع الواقع واللازم على التباعة هو
لزوم ذلك الرفع والارتفاع واستلزام ذلك الرفع والارتفاع لانه اذا كان رفع ارتفاع الواقع
وارتفاع ارتفاع الواقع لازما للدخول في الوجود لازما على الاصالة فيكون لزوم هذا الرفع والارتفاع
واستلزام هذا الرفع والارتفاع لازما على التباعة للدخول في الوجود ايضا لكن بواسطة اللازم
على الاصالة فاذا فرض عدم ذلك اللازم على التباعة هو عدم لزوم رفع ارتفاع الواقع وعدم استلزام
هذا الرفع ارتفاع الواقع للدخول في الوجود فيلزم منه صدق هذا المعلوم ان لا يكون بين الدخول في الوجود
رفع ارتفاع الواقع وارتفاع ارتفاع الواقع ملازمة اصلا فيلزم انتفاء الملازمة بين الملزوم الاصل و

اللازم الاصل ومن انتفاء الملازمة بين الملزوم الاصل وبين اللازم على التباعة ايضا على
ما عرفت مرارا واذا انتفت الملازمة لم يجر البرهان المذكور ولم يتوجه الخلف المذكور على ما عرفت
سابقا فجواب صاحب الشبهة هو انك قد اشتبهت وخفي عليك الفرق بين اللازم على الاصالة و
بين اللازم على التباعة ولم تشعر بان فرض عدم اللازم على التباعة وتجويز عدمه موجب انتفاء الملازمة
بين الملزوم الاصل وبين اللازم على الاصالة فيلزم انتفاء الملازمة بين الملزوم الاصل وبين
اللازم على التباعة ايضا على ما عرفت مرارا فلم يبق الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما واذا
لم تبق الملازمة لم يجر البرهان المذكور ولم يتوجه الخلف المذكور هنا توضيح الجواب الذي افاده
الاستاد قدس سره ولنقل عنه بعبارته وقوله قدس سره بل انما يلزم ان يكون مستلزما لعدم
ما هو الملزوم لذلك الاستلزام بالذات وعلى الحقيقة وان هو الا ملزومية الملزوم الاصل
لذلك الارتفاع لا نفس الملزوم الاصل وهو الدخول في عالم الوجود بنفس جوهره اشارة الى التحقيق
الذي ذكرناه في القبلة ايضا وحاصل ذلك التحقيق الذي ذكره فيهما هو ان ذات الاربعة مثلا
ملزومة حقيقة لما هو لازم لها على الاصالة وهو ذات الزوجية فذات الاربعة ملزومة حقيقة
لذات الزوجية لكن ذات الاربعة ملزومة فلذلك لا يلزم منه عدم ما هو لازم على الاصالة عدم الملزوم
الاصل على ما عرفت بالبرهان واما ما هو لازم على التباعة للاربعة وهو لزوم الزوجية فليس ملزومه
حقيقة هو ذات الاربعة ايضا كما في اللازم على الاصالة بل ملزوم اللازم على التباعة حقيقة انما
هو وصف من اوصاف ذات الاربعة وهو ملزومية الاربعة للزوجية فملزومية الاربعة للزوجية ملزومة
حقيقة للزوم الزوجية واستلزام الزوجية الذي يكون لازما على التباعة واما ذات الاربعة فهي
ملزومة بالعرض للازم على التباعة لا انها ملزومة حقيقة للازم على التباعة فمن عدم اللازم على
التباعة لا يلزم الا عدم ما هو ملزوم له حقيقة وهو ملزومية الاربعة للزوجية لا عدم ما هو ملزوم له
بالعرض ايضا وهو ذات الاربعة لان ذات الاربعة ليست ملزومة له حقيقة ليلزم منه زوال
الملزوم اللازم زوال الملزوم فمن زوال لزوم الزوجية واستلزام الزوجية لا يلزم الا زوال
ملزومية الاربعة للزوجية وقد عرفت ان ملزومية الاربعة للزوجية وصف من اوصاف الاربعة
فاللازم ح هو زوال وصف من اوصاف الاربعة لا زوال ذات الاربعة ايضا فان قيل وجود الاربعة

لا زوال ذات الاربعة لا يمكن بدون وصف لزومه الزوجية لانه كلما تحققت الاربعة تحققت الزوجية معها وكلما تحققت الزوجية معها تحققت تلك الصفة وهي ملزوميتها للزوجية فالملزومية للزوجية وصف غير مفارق فيلزم من زواله زوال الموصوف لا محالة فيلزم منه عدمه وزواله زوال ذات الموصوف الذي هو ذات الاربعة فلا يتصور بقاء ذات الاربعة مع زوال الملزومية للزوجية فكما ان زوال الزوجية الذي هو اللازم على الاصالة مستلزم لزوال ذات الاربعة فكذلك زوال لزوم الزوجية الذي هو اللازم على التباعة مستلزم لزوال ذات الاربعة لان زوال لزوم الزوجية مستلزم لزوال ملزومية للاربعة للزوجية وزوال ملزومية الاربعة للزوجية مستلزم لزوال ذات الاربعة والمستلزم مستلزم فيلزم من زوال اللازم على الاصالة التباعة زوال الملزوم الاصل كزوال اللازم على الاصالة بلا تفاوت

فكذلك فالفرق بحكم قلت اذا جاز زوال لزوم الزوجية للاربعة وجوز تجويزا عقليا زوال لزوم الزوجية للاربعة وكان هذا الزوال والعدم واقعا في نفس الامر يلزم ان لا يكون بين الزوجية والاربعة ملازمة اصلا واذا لم يتحقق بينهما ملازمة كما يلزم من هذا الغرض فيلزم ان لا يكون الملزوم ملزوما واللازم لازما فلا يكون بينهما ربط اللازمية والملزومية فهما امران لا علاقة بينهما واذا لم يكن بينهما علاقة فلم يبق الملزومية للملزوم ولا اللازمية للازم ح فلا يصح ان يقال كلما تحققت الاربعة تحقق وصف الملزومية لان هذه الكلية انما تصح على تقدير بقاء العلاقة واللزوم لا مطلقا لانه اذا لم يكن بينهما ربط اللزوم فيجوز بالنظر الى ذات كل منهما ان يتحقق احدهما بدون الاخرى فاللازم من فرض انتفاء لزوم الزوجية وصدق عدم لزوم الزوجية انما هو زوال وصف الملزومية عن الاربعة لا زوال ذات الاربعة ايضا لان زوال ذات الاربعة انما يلزم على تقدير بقاء الربط واللزوم والمفروض زوال اللزوم والربط فلا يلزم زوال ذات الاربعة على تقدير صدق هذا الفرض ووقوعه هذا الفرض نعم لو كان لزوم الزوجية للاربعة امرا واجبا وكان امرا ثابتا في نفس الامر ولم يكن خلافه واقعا يلزم ما اراده المستدل واما اذا كان خلافه واقعا كما يلزم من فرض عدم لزوم الزوجية فلا يصح ما ذكره المستدل لان كلامه مبني على ثبوت لزوم الزوجية وتحققه وكلامنا انما هو على تقدير عدم لزوم الزوجية وعدم تحققه كما يلزم من فرض عدم لزوم الزوجية وكون عدم لزوم الزوجية واقعا فظهر مما فصلنا الفرق بين عدم اللازم على الاصالة وبين عدم اللازم على التباعة فان

الاول عدمه توجب عدم ذات الملزوم الاصل والثاني لا يوجب عدمه عدم ذات الملزوم الاصل على ما عرفت شرحها وهكذا القياس العقلي في الدخول في الوجود الذي هو الملزوم الاصل ورفع امرما واقعي وارتفاع امرما واقعي الذي هو اللازم على الاصالة ولزوم رفع امرما واقعي ولزوم ارتفاع امرما واقعي واستلزام رفع امرما واقعي واستلزام ارتفاع امرما واقعي الذي يكون الجميع لازما على التباعة فان عدم اللازم على الاصالة مستلزم لعدم الملزوم الاصل لان عدم رفع امرما واقعي وارتفاع امرما واقعي وهو اللازم على الاصالة مستلزم لعدم الدخول في الوجود واما عدم استلزام رفع امرما واقعي فلا يستلزم عدم الملزوم الاصل اي لا يستلزم عدم الدخول في الوجود بل يستلزم عدم وصف من اوصاف الملزوم الاصل وهو الملزومية التي كانت ملزومة بالذات اللازم على التباعة على ما عرفت شرحها في لزوم الزوجية للاربعة فمن زوال لزوم رفع امرما واقعي وعدم لزوم رفع امرما واقعي وعدم استلزام رفع امرما واقعي لا يلزم الا زوال وصف الملزومية عن الدخول في الوجود لا زوال اصل الدخول في الوجود على ما توهمه صاحب الشبهة ومما ذكرنا شرحها يسهل الوصول الى مقصوده قدس سره من قوله بل انما يلزم منه ان يكون مستلزما كان السهولة وتقاربان ما يقول ما افاده نور الله تعالى مرقده لا يكون قاطعا لمادة الشبهة المذكورة لان كلامه قدس سره انما يتم على مقدار اخذ اللازم على التباعة في تقرير تلك الشبهة ويمكن تقريرها بلا احتياج الى اخذ اللازم على التباعة كان يقال لا يجوز ان يكون وجود موجود من الموجودات الممكنة سواء كانت خارجية او ذهنية رافعا لامرما واقعي لانه لو كان رافعا لامرما واقعي يكون ذلك الوجود ملزوما ورفع امرما لازماله وقد تقرر في ميزان العلوم انه اذا تحققت الملازمة بين العينين يجب ان الملازمة متحققة بين نقيضيهما ايضا لكن بعكس العينين بناء على هذه القاعدة يلزم ان يكون عدم رفع امرما واقعي ملزوما وعدم الوجود لازماله وهو محال لانه قد ثبت ان عدم رفع امرما واقعي يلزم منه الوجود لا عدم الوجود على ما مر شرحها وبناء على هذا التقرير يكون جوابه قدس سره ساقطا غير مجد قطعا فلا بد من جواب آخر لا يكون مبنيا على الفرق بين اللازم على الاصالة واللازم على التباعة ويكون تاما قالعا لمادة الشبهة المذكورة على جميع التقادير فنقول ويمكن الجواب عن شبهة الاستلزام بوجه واضح تام ولا يكون مبنيا على الفرق بين اللازم على الاصالة واللازم على التباعة لانا نقول الدخول في الوجود قسمان احدهما الدخول في الوجود الازلي حالا كما ان هذا

القسم من الدخول في الوجود لا يكون مستلزما لرفع امرما واقعي وهو ظاهر وثانيهما الدخول في الوجود الحدوثي الغير الازلي وهذا القسم الثاني من الدخول في الوجود مستلزم لرفع امرما واقعي وهو العدم السابق على هذا الوجود الحدوثي لانه لو لم يرتفع هذا العدم السابق الواقعي يلزم اجتماع الوجود مع العدم على ما عرفت سابقا فهو في هو ملزوم لرفع امرما واقعي ليس الا الوجود الحدوثي فقط دون الوجود الازلي فالوجود الحدوثي ملزوم لا زمه رفع امرما واقعي ولزوم رفع امرما واقعي ولزوم لزوم رفع امرما واقعي وهكذا الى حيث يعتبره العقل يكون ايضا لازما للوجود الحدوثي وكذلك استلزام رفع امرما واقعي ايضا لازم للوجود الحدوثي واستلزام استلزام رفع امرما واقعي وهكذا الى حيث يعتبره العقل يكون ايضا لازما للوجود الحدوثي فالوجود الحدوثي ملزوم وجميع تلك اللوازم سواء كانت بلا واسطة او بواسطة لوازمه وما يقرر في ميزان العلوم واسطرلاب الفكر والنظر هو انه اذا ثبت الملازمة بين امرين يجب ان يكون بين نقيضيهما ايضا ملازمة لكن بعكس العينين فنقول هذه القاعدة جارية في الوجود الحدوثي وبين جميع لوازمه بلا لزوم محذور قطعا لان الوجود الحدوثي نقيضه عدم الوجود الحدوثي ونقيض لازمه الذي هو رفع امرما واقعي انما هو عدم رفع امرما واقعي فنجعل عدم رفع امرما واقعي ملزوما وعدم الوجود الحدوثي لازماله فيكون عدم رفع امرما واقعي ملزوما للعدم الوجود الحدوثي وغاية ما يلزم من ذلك انه اذا لم يتحقق رفع امرما واقعي يلزم ان لا يتحقق الوجود الحدوثي لا انه يلزم ان يتحقق الوجود الازلي كما هو مدعى صاحب الشبهة لان تحقق عدم الوجود الحدوثي يحتمل ان يكون لاجل استمرار العدم السابق لا لاجل تحقق الوجود الازلي ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال بعدم تحقق رفع امرما واقعي على اثبات الوجود الازلي لان المثبت للوجود الازلي انما هو الدخول في الوجود مع عدم تحقق رفع امرما واقعي فلا بد في اثبات الوجود الازلي منه امرين احدهما الدخول في الوجود وثانيهما عدم تحقق رفع امرما واقعي لا يكون شيء منهما بانفراده مستقلا في اثبات الوجود الازلي اما الدخول في الوجود فلانه لا يكون ازليا دائما بل قد يكون ازليا وقد يكون حدوثيا غير ازلي واما عدم تحقق رفع امرما واقعي فلانه قد يكون باستمرار العدم السابق بدون الدخول في الوجود راسا لانه اذا استمر العدم السابق ولم يحصل الوجود الحدوثي فح يصدق عدم تحقق رفع امرما واقعي وهكذا القياس في ساير لوازم الوجود الحدوثي فلا ان عدم لزوم رفع امرما واقعي وعدم استلزام رفع امرما واقعي يصح ان يعتبر ملزوما وعدم الوجود الحدوثي لازما بعكس العينين وغاية ما يلزم من ذلك ايضا انما هو عدم تحقق الوجود الحدوثي

على تقدير عدم لزوم رفع امرما واقعي وعدم استلزام رفع امرما واقعي ومن عدم لزوم رفع امرما واقعي ومن عدم استلزام رفع امرما واقعي لا يلزم الوجود الازلي لانك قد عرفت ان اثبات الوجود الازلي انما يكون بامرين احدهما الدخول في الوجود وثانيهما عدم رفع امرما واقعي ولا يكون احدهما كافيا في اثبات الوجود الازلي فعدم لزوم رفع امرما واقعي وعدم استلزام رفع امرما واقعي يحتمل ان يكون بسبب استمرار العدم السابق لانه اذا استمر العدم السابق يصدق ح عدم لزوم رفع امرما واقعي وعدم استلزام رفع امرما واقعي ومع قيام هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال بعدم لزوم رفع امرما واقعي وبعدم استلزام رفع امرما واقعي على اثبات الوجود الازلي الا عند تحقق عدم استلزام رفع امرما واقعي على ما عرفت مفصلا واصل هذا الجواب مما تفطن به اخي المسترشد الملقب بشيخ زين الدين رزقه الله تعالى كمال الصعود الى اعلى درجات كمالات اهل الشهود واليقين وقرر هذا الجواب بوجه آخر ومحصله ان عدم استلزام ارتفاع امرما واقعي وعدم استلزام ارتفاع امرما واقعي في ضمن تحقق وجود لا يلزم منه الارتفاع امرما واقعي كما هو المفروض في كلام صاحب الشبهة وهذا القسم من الوجود يجب ان لا يسبقه العدم قطعا فيكون ذلك الوجود وجودا ازليا وثانيهما ان يتحقق عدم استلزام رفع امرما واقعي ويكون تحقق عدم استلزام رفع امرما واقعي في ضمن عدم تحقق الوجود راسا ويكون العدم مستمرا لانه اذا لم يتحقق الوجود واستمر العدم السابق مستمرا الا يصدق على ذلك التقدير عدم استلزام رفع امرما واقعي وعدم استلزام ارتفاع امرما واقعي فيكون عدم استلزام رفع امرما واقعي وعدم استلزام ارتفاع امرما واقعي فيكون عدم استلزام رفع امرما واقعي وعدم استلزام ارتفاع امرما واقعي على ذلك التقدير ملزوما للعدم الدخول في الوجود راسا لا ملزوما للوجود الازلي اذا عرفت هذا فنقول دخول الحادث في الوجود مستلزم لارتفاع امرما واقعي فيكون احد حاشيتي اللزوم هو الوجود الحدوثي والاخرى هي استلزام ارتفاع امرما واقعي وما يقرر في ميزان العلوم واسطرلاب الفكر والنظر من انه اذا تحقق الملازمة بين عينين معينين يجب ان يتحقق الملازمة بين نقيضيهما ايضا لكن بعكس العينين جار هنا ايضا بلا لزوم محذور اصلا لانا نجعل نقيض اللازم ملزوما ونقيض الملزوم ونقول عدم استلزام ارتفاع امرما واقعي ملزوم لعدم الوجود الحدوثي لا انه ملزوم للوجود الازلي لانك قد عرفت ان عدم استلزام ارتفاع امرما واقعي اعم تحققا منه الوجود الازلي وتحقق العام انما يستلزم خاصا ما لا الخاص بخصوصه فلا بد في اثبات

بخصوصية من دليل خارج فمن تحقق عدم استلزام ارتفاع امر ما واقعي لا يتحقق الوجود الازلي كما
هو مدعى صاحب الشبهة لجواز ان يتحقق ذلك العام في ضمن عدم تحقق الوجود ولا في ضمن تحقق الوجود
حتى يلزم ازليته ذلك الوجود وهذا التقرير ايضا لا يكون مبنيا على الفرق بين اللازم على الاصالة وبين
اللازم على التبعية ولهذا صارت احدى حاشيتي اللزوم في هذا التقرير هي اللازم على التبعية وهو استلزام
ارتفاع امر ما واقعي فان قيل قد ذكرتم مرارا ان الوجود الحادث مستلزم لرفع امر ما واقعي وهو العدم
السابق فيفهم من كلامكم ان الوجود الحادث موجب لرفع العدم السابق وهذا مدافع لما ذكرتم من
ان العدم السابق على الوجود لا يصح رفعه فانكم قلتم ان العدم الازلي للعالم لا يرتفع بعد وجوده الحادث
بل ما يبطل بسبب الوجود الحادث انما هو استمرار العدم الازلي لا نفس العدم الازلي ايضا على ما مر
فيما سبق قلت هذا من قبيل المسامحة في العبارة فاطلق رفع العدم السابق واريد منه رفع استمرار
العدم السابق لا رفع نفس العدم السابق حتى يلزم التدافع واعلم انه قد ثبت بالنقل
المستفيض ان سلسلة علوم اساطين الحكماء وادراكاتهم ومسائلهم وتحقيقاتهم منتهية الى
الانبياء عليهم السلام ولا شك ان علوم الانبياء باحوال الاشياء علوم لدنية ومطابقة لما هي عليه في
نفس الامر ولهذا لم يقع بين الانبياء في تصديق الاحوال للاشياء اختلاف اصلا وان الانبياء الى
السابقين صلوات الله تعالى وتسليماته على نبينا واله وعليهم اجمعين لانه نقل ان استاد ارسطو
كان افلاطون واستاد افلاطون سقراط واستاد سقراط فيثاغورس واستاد فيثاغورس ابناذقلس
وابناذقلس اخذ علومه ومسائله وتحقيقاته من داود النبي على نبينا واله وعليه صلوات الله تعالى
وتسليماته بواسطة واحدة وهو لقمان الحكيم عليه السلام فظهر ان سلسلة علوم اساطين الحكماء
انتهى الى معدن الرسالة ومنبع الحكمة وهكذا خلفا عن سلف الى ان ينتهي الى ادريس النبي صلوات الله
تعالى وتسليماته على نبينا واله وعليه ونقل انه يقال لادريس عليه السلام هرمس الاعظم وهرمس الهرامسة
وابو الحكماء ووالد الحكماء لانه عليه السلام نشر العلوم والحكم في الآفاق وقد قيل انه عليه السلام لكثرة
درسه وافادته على المستفيدين قيل له عليه السلام ادريس وقد عرفت ان سلسلة علوم اساطين
الحكماء وادراكاتهم ومسائلهم وتحقيقاتهم منتهية الى الانبياء عليهم السلام ولا شك ان علوم الانبياء
باحوال الاشياء علوم لدنية ومطابقة لما هي عليه في نفس الامر ولهذا لم يقع بين الانبياء في تصديق الاحوال

للاشياء خلاف اصلا ولان الانبياء معصومون كما هو التحقيق فلا يجوز عليهم الخطأ اصلا فلا يجري
منهم النزاع قطعا والخلاف الواقع بينهم في الشريعة ليس الا في الجزئيات الفرعية التي نشأ من
خصوصيات الاوقات والاحوال والامزجة كما ان الطبيب طبابته باعتبار اختلاف الامزجة
والاهوية فالنبي السابق مثلا اذا كان شرعه مخالفا لشرع النبي اللاحق فذلك الاختلاف ليس اختلافا
باعتبار الحق لان الواقع بين النبيين المذكورين وقوع السابق لاحقا ووقوع اللاحق سابقا بل باعتبار
اختلاف الامزجة والاوقات والاحوال لان المفروض لو كان اللاحق على شرع السابق ولو كان السابق
على شرع اللاحق وجميع اساطين الحكماء كانوا مسترشدين بأديان انبيائهم صالحين عابدين وارعين
عالمين عاملين مرتاضين كما ان اربابها معرضين عن حظوظ الدنيا ولذاتها وراغبين في الآخرة
وتحصيل ذخائرها وثبت بالنقل المستفيض بل يتقرب كاد ان يكون متواترا انه قال ارسطو سمعت
من معلمي افلاطون يقول سمعت من معلمي سقراط ينبغي لمن يتعلم الحكمة ان يكون شابا فارغ البال عن الالتفات
الى الدنيا صحيح المزاج بحيث لا يختار على العلم شيئا من اسباب الدنيا ويكون صدوقا لا يتكلم بغير
الصدق ويكون متصفا بالطبع لا بالتكلف ويكون متدينا امينا عاملا بوظائف الشرعية و
الاعمال الدينية غير محتاج لواحد منهما ويحرم على نفسه ما كان يحرم في ملة نبيه ولا يكون قطاع طريق
ويرحم على من دونه في المرتبة ولا يكون اكولا ولا خاشيا من الموت ولا جامعا للمال الا بقدر الحاجة
فان الاشتغال بطلب المعيشة مانع عن تعلمها وكان طالبا لصحبة حكماء زمانه ولا يستنكف عن التردد
على الاستاذ فان المستغني عنه بزعمه محتاج في كل مرتبة انتهى الكلام المنقول فاذا كان سيرة اساطين
الحكماء على الوجه الذي ذكرناه وصافا الظاهر انه لا مخالفة بينهم في العلوم والتصديقات باحوال الاشياء
لانك قد عرفت ان علوم سلاطين الحكماء مكتسبة من معدن النبوة ومنبع الحكمة فاذا ظهر الخلاف
بين اقوال اساطين الحكماء فلا بد من الاجتهاد في الجمع بين تلك الاقوال بحيث يرتفع الخلاف اما
اولا فلان علومهم وادراكاتهم ومسائلهم ماخوذة من اساتذة لا يجوز السهو والخطأ عليهم والنزاع
فيما بينهم وهم الانبياء سلام الله وصلواته عليهم وثانيا ان الرمز والالغاز والتعمية كثيرة في كلام
اساطين الحكماء فلا يجوز التمسك بمحض ظاهر العبارة في اثبات التخالف بينهم ومن ذلك التخالف
هو ما اشتهر بين ارسطو وافلاطون في قدم العالم وحدوثه فنسب الى ارسطو قدم العالم والى افلاطون

حدوثه فلا بد من بذل الجهد مهما امكن في الجمع بين القولين بحيث يرتفع الخلاف بين قول افلاطون وارسطو فنقول
قد ثبت بالاجماع من اهل الملل والاديان ان الانبياء كافة حكموا بحدوث العالم وهذا الحدوث لا يصح ان يكون
زمانيا لان العالم هو ما سوى الله تعالى وقد عرفت فيما سبق شرحا ان القول بحدوث العالم حدوثا زمانيا
باطل ولا يصح ايضا ان يكون ذلك الحدوث حدوثا ذاتيا اما اولا فلان الحدوث الذاتي لا ينافي الازلية و
الحال ان جميع اهل الملل والاديان ذهبوا الى انه ليس في الوجود موجود ازلي سوى الواجب الوجود جل شانه
فلا بد ان يكون المراد من الحدوث معنى لا يجامع الازلية وهو ان يكون جميع الموجودات سوى الواجب جل شانه
مسبوقا بالعدم الخارجي اولا ثم صار موجودا وهذا هو الحدوث الدهري على ما عرفت سابقا مفصلا وكتاب الكافي
لمحمد بن يعقوب الكليني قدس روحه ونور ضريحه مشتمل على احاديث شريفة كثيرة ناصة على ان الازلية لا يجامع
المعلولية فمن اراد الاطلاع عليه فليراجع اليه واما ثانيا فلان الحدوث الذاتي ثابت لكل معلول موجود سواء
كان ازليا او لا ولهذا اثبت كافة اساطين الحكماء الحدوث الذاتي لكل معلول موجود ولم ينكر احد منهم الحدوث
الذاتي فكيف يصح ان يجعل محل الخلاف بين افلاطون وارسطو الحدوث الذاتي او الزماني بل لا بد ان يكون
محل النزاع بينهما على تقدير ثبوت النزاع بينهما هو الحدوث الدهري فقط على ما عرفت فيما سبق شرحها
وملخص ما اورده الشيخ ابو نصر الفارابي في رسالة الجمع بين الرأيين يرجع الى ان الحدوث الذي يكون في كلام
افلاطون وادعاه للعالم هو الحدوث الذاتي وارسطو لا ينكره فلا تخالف بينهما وهذا التوجيه للجمع بين
رأيهما غير موجه لان الحدوث الذاتي لم يكن محل النزاع بين اساطين الحكماء لكن لا يحصل الجمع
بين قوليهما بهذا القدر بل لا بد من امر آخر ايضا وهو ان يكون افلاطون قائلا بالقدم الذي قال به
ارسطو ليحصل التوفيق بين كلاميهما ويرتفع النزاع بينهما والقدم الذي نسب الى ارسطو ليس
قدما زمانيا لان اجزاء العالم ينقسم الى ما فوق الكون والى ما تحت الكون فما فوق الكون يكون
فوق الزمان ولا يكون داخلا تحت الزمان حتى يتصور فيه الحدوث الزماني او القدم الزماني انما
يتصور في الاشياء الموجودة في الزمان ولا يكون الموجود في الزمان الا الاشياء المتغيرة دون الثابتات
ولهذا قال الحكماء نسبة المتغير الى المتغير الزمان ونسبة المتغير الى الثابت الدهر على ما عرفت سابقا
فلا يجوز ان يكون العالم قديما بالقدم الزماني بل لا بد ان يكون المراد من القديم في كلام ارسطو بمعنى
القديم الواقعي اي لا يكون العدم الخارجي سابقا على الوجود الخارجي فيكون المراد من الموجود القديم

الموجود الازلي والقديم بمعنى ازلي الوجود فيما بين الممكنات لا يكون مسلما عند افلاطون لانه قد ثبت
بالنقل المستفيض بل يتقرب كاد ان يكون متواترا ان تلامذة افلاطون نقلوا ان افلاطون قال
في كتابه المعروف بطيماوس ان للعالم مبدءا محدثا ازليا واجبا بذاته عالما بجميع معلوماته
على نعت الاسباب الكلية كان في الازل ولم يكن في الوجود رسم ولا طلل الا مثال عند الباري سبحانه و
ربما يعبر عنه بالعنصر الاول انتهى وهذا الكلام صريح في ان ازلية الوجود مختصة بجنابه تعالى وان المعلولية
لا يجامع مع ازلية الوجود على ما يستفاد من الاحاديث الشريفة الكثيرة الواقعة في كتاب الكافي لمحمد بن
يعقوب الكليني قدس سره فقد ظهر ان القديم بالمعنى المذكور لا يكون مسلما عند افلاطون فلم يحصل
الجمع بين الرأيين وظهر ان توجيه الفارابي غير موجه وقول افلاطون الا مثال عند الباري سبحانه رمز
وايماء الى ان الواجب جل شانه لما كان فاعلا مختارا وفعله وايجاده يكون مسبوقا بالعلم وقد
ثبت ان جميع الصفات الكمالية عين ذاته جل شانه فيكون علمه تعالى عين ذاته تعالى اي ما يترتب
عليه الانكشاف ليس الا ذاته البسيطة الحقة من كل وجه فكما ان الصور العلمية للعالمين بحدود
تلك الصور يكون ما يترتب عليه الانكشاف كذلك ذات الواجب جل شانه بمحض ذاته بلا مدخلية شيء
اصلا وبلا مدد شيء قطعا يكون ما يترتب عليه الانكشاف فوق ترتب الانكشاف الذي في الصور
العلمية بل لا نسبة بين الانكشاف الذي يترتب على الصور العلمية وبين الانكشاف
الذي يترتب على ذات الواجب جل شانه فلما كان انكشاف جميع الاشياء مترتبا على ذاته جل
شانه بمحض ذاته من دون شيء مدد اصلا ومن دون مدخلية شيء قطعا فيجوز ان يقال بهذا التعبير بهذا
الاعتبار ان ذاته جل شانه صورة علمية لكل شيء فيجوز ان يقال كان في الازل مثال الاشياء
اي المثال الذي يحكي عن الشيء لان ذاته جل شانه صورة علمية لكل شيء فيكون ذاته جل شانه
حاكيا عن كل شيء حكاية بانه كاشف عن جميع ذاتياته وخواصه وعوارضه وجميع شؤونه واعتباراته
فيكون علمه بكل شيء وبجميع ذاته وشؤونه واعتباراته بعد كونه كعلمه به قبل كونه بلا تفاوت اصلا
فبهذا الاعتبار يكون مثال جميع الاشياء عنده جل شانه في الازل ويكون ذات الواجب جل شانه
عين مثال جميع الاشياء فيجوز ان يقال بهذا الاعتبار ان الواجب جل شانه عين جميع الاشياء
باعتبار الشهود العلمي والوجود العلمي فالمثال الذي هو العلم التفصيلي التام من جميع الوجوه

كان ازلياً والمعلوم بذلك ان العالم يكون حادثاً هذا هو التحقيق الحقيق بالتحرير لتصديق في تصحيح معنى قول افلاطون الامثال عند البارى سبحانه تعالى وهذا التصحيح جار في المثل المنقولة عن افلاطون لانه لو حملت المثل المنقولة عن افلاطون على المعنى الذى ذكرناه في المثال يكون امراً حقاً لا يتوجه على شئ من المفاسد والمانع ما حمل عليه القوم فيتوجه عليهما مفاسده لا يكون امراً حقاً كما هو مبسوط في مقامه وقوله وربما عبر بالعنصر الاول معناه ان المثال بالمعنى الذى ذكرناه يكون عنصراً اولاً اى اصلاً اولاً لان اول الظهور للاشياء واول الشهود لها هو الظهور العلمى والشهود العلمى باعتبار ذات الواجب تعالى بمحض ذاته المقدسة فلا يحصل ذلك الظهور والشهود اولاً لم يكن وجود الاشياء اصلاً لان فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقاً بالظهور والشهود العلميين فكان عنصر الشئ واصله مقدم على ذلك الشئ لكن هذا الظهور والشهود مقدم على وجود الاشياء ونفسها فبهذا الاعتبار اطلق على المثال بالمعنى الذى ذكرناه عنصراً اولاً وبالحقيقة العنصر الاول اى الاصل الاول لجميع الاشياء هو الواجب جل شانه لان الظهور والشهود العلميين للاشياء ليس الا العلم والانكشاف اللذين لا يكونان بالمعنى المصدرى والعلم والانكشاف اللذان لا يكونان بالمعنى المصدرى بل يكون ما ينتزع منه المعنى المصدرى لا يكونان الا ذات الواجب جل شانه لان ذاته جل شانه بذاته مناط العلم والانكشاف لجميع الاشياء فيكون الظهور والانكشاف في الحقيقة بما هو الا ذات الواجب جل شانه فالعنصر الاول والاصل الاول لجميع الاشياء انما هو ذات الواجب جل شانه وايضاً التوجيه الذى ذكره الفارابى لا يكون موافقاً للنقل الذى ذكره محمد بن عبد الكريم الشهرستانى في الملل والنحل لان كلام الفارابى يدل على ان افلاطون ايضاً قايل بقدم كارسطو بلا خلاف بينهما في ذلك وكلام صاحب الملل والنحل يدل على خلاف ذلك لانه قال في كتابه ان القول بقدم العالم وازلية الحركات بعد اثبات الصانع والقول بالعلة الاولى انما ظهر بعد المعلم الاول لانه خالف القدماء صريحاً وابدع المقالات على قياسات ظنها حجة وبرهاناً فنسج على منواله من كان من تلامذته ومرجوا القول فيه مثل الاسكندر الافرودسى وثامسطيوس وفرفوريوس شراح كلام ارسطو ومثل الشيخ اليونانى وديوجانس الكلبى والاسكندر الرومى وصنف ابرقلس المنتسب الى افلاطون في هذه المسئلة كتاباً واورد فيه تلك الشبهات وهى تسعة والا فالقدماء ما ابدوا في العالم الا القول بالحدوث والمتعصبون لابرقلس من مهد له عذراً في ذكر هذه الشبهات وقال انه بناها على

الناس منطقيين احدهما روحانى بسيط والثانى جسمانى مركب وكان اهل زمانه الذين يناطقونهم جسمانيين وانا دعاه الى ذكر هذه الاقوال مقادمتهم اياه فخرج من طريق الحكمة والفلسفة من هذه الجهة فوضع كتاباً في هذا المعنى فظن القوم من لم يعرف طريقته فهو جسمانية قوله دون روحانيته اشهر كلام الشهرستانى بالفاظه وقد نقلت بعض كلماته سابقاً ايضاً ولا شك في ان كلام الشهرستانى صريح في ان المراد من القدم الذى هو محل النزاع ليس الا القدم الازلية وصريح في ان غير ارسطو من اساطين الحكماء السابقين لم يقولوا بازلية وجود العالم بل قالوا بحدوث العالم المقابل للازلية فصريح كلامه دال على ان الحدوث حدوث العالم المقابل للازلية اجماعى بين الحكماء السابقين الذين هم اساطين الحكمة ومع ذلك لا وجه للجمع الذى ذكره الفارابى في رسالة الجمع بين الرايين لان ما ذكره انما يكون له وجه لو كان القدم الذى نسب الى ارسطو مسلماً عند افلاطون ايضاً وليس فليس وما ذكره الشهرستانى مؤيد لما ذكرنا سابقاً ان جميع اهل ملة الانبياء السابقين واللاحقين اجمعوا على حدوث العالم وقد ذكرنا سابقاً ان سلسلة علوم اساطين الحكماء وتحقيقاتهم منتهية الى الانبياء السابقين سلام الله تعالى عليهم وليس بينهم نزاع اصلاً واساطين الحكماء لما كانوا اخذوا العلوم والادراكات والمسائل منهم فلا محالة ليس بينهم ايضاً ولهذا كما ان الانبياء قاطبة عليهم الصلوة والسلام حكموا بحدوث العالم كذلك اساطين الحكماء السابقين حكموا بحدوث العالم ايضاً وقال المحقق الدوانى في رسالة انموذج العلوم انى رايت في بعض كتب الفلسفة وقد نسخ بخط قديم قبل هذا التاريخ باربع مائة سنة نقلاً عن ارسطاطاليس انه قال لم يقل احد من الفلاسفة بحدوث العالم الا رجل واحد وقال مصنفه انه عنى به افلاطون انتهى كلامه وفيما نقله المحقق تامل اما اولاً فلان ما نقله مدافع لما في الملل والنحل وكتاب الملل والنحل معتمد عليه عند العلماء ومرجوعهم اليه في معرفة المذاهب واحوالها التفصيلية وما ذكره المحقق الدوانى كتاب مجهول ومصنفه ايضاً مجهول فلا يكون محل الاعتماد ولا يصلح ان يكون لقوة المعارضة لما في الملل والنحل واما ثانياً فلان ذكر الاستاد من دون التعظيم والاكرام ليس من وظيفة الاكرام والحكماء العظام فكيف يجوز ان يذكر ارسطو استاده العظيم بعنوان انه قال رجل كذا مع ان المحقق الدوانى ذكر في كتاب الاطلاق انه نقلاً عن الشيخ المقتول انه قال جرت خلسة ملكوتية فوصلت الى عالم المجردات ورايت ارسطو وسالت عنه وقلت له اى نسبة بين افلاطون وبين

علم استاده افلاطون قال ارسطو في الجواب ان العلم كان سبعين جزءاً واحد من تلك الاجزاء السبعين عندى والباقى عند استادى افلاطون وهذا ايضاً صريح في انه كان افلاطون عند ارسطو حكيماً الهياً وعظيماً ربانياً بحيث لا يتيسر له ان يذكر اسمه بعنوان يشعر بعدم المبالات بشانه وبالجملة ما نقله المحقق الدوانى ليس بمحل الاعتماد فالاعتماد على ما نقله الشهرستانى في الملل والنحل لانه موافق لما عليه الانبياء كافة سلام الله عليهم وقد عرفت ان اساطين الحكماء علومهم وادراكاتهم وتحقيقاتهم ومسائلهم ماخوذة من الانبياء سلام الله عليهم فلا وجه لمخالفتهم لاساتذتهم المعصومين في الاعتقادات خصوصاً في مثل حدوث العالم الذى هو اجماعى بين جميع الانبياء فلو وقع في عبارات بعض اساطين الحكماء ما هو ظاهر في قدم العالم فلا يجوز الجزم بان مذهبه قدم العالم بل لا بد من التاويل والصرف عن الظاهر بحيث يصير كلامه موافقاً للاصول الماخوذة عن المعصومين عن الخطاء والزلل على ما عرفت سابقاً فيجب حمل كلامهم على محمل صحيح بحيث يرتفع التخالف والتنازع بينهم لا على وجه يلزم منه التنازع مع امكان التوجيه بحيث لا يلزم منه التنازع اصلاً لا على وجه يلزم منه المخالفة لهم كما فعله الفارابى في رسالة الجمع بين الرايين على ما عرفت شرحه والتوجيه الذى نقله الشهرستانى عن بعض المتعصبين لكلام ابرقلس ليس توجيهاً بعيداً لان شرح هذا التوجيه ذكره الفارابى في رسالة الجمع بين الرايين لكلام ارسطو طاليس في كتاب طوبيقا ليس هو بيان امر العالم لكن غرضه بيان امر القياسات المركبة من المقدمات الذايعة وقد كان قد وجد اهل زمانه يتناظرون في امر العالم هل هو قديم او محدث كما كانوا يتناظرون في اللذة هل هو خير ام شر وكانوا ياتون على كلا الطرفين من كل مسئلة منهما بقياسات ذايعة وقد تبين في ارسطو طاليس في ذلك الكتاب وفي غيره من كتبه ان المقدمة المشهورة لا يراعى فيها الصدق والكذب لان المشهور ربما كان كاذباً ولا يطرح في الجدل لكذبه وربما كان صادقاً فيستعمل لشهرته في الجدل ولصدقه في البرهان فظاهر انه لا يمكن ان ينسب اليه الاعتقاد بان العالم قديم بهذا المثال الذى اتى به في هذا الكتاب انتهى كلامه وحاصل كلامه ان ما ذكره ارسطو في اثبات قدم العالم انما هو لاجل غاية ما يمكن ان يقال في الجدل ولتشحيذ الاذهان ولان مدار كلامه على الجدليين الذين يتناظرون في زمانه في امر العالم هل هو قديم او حادث فاستدلاله على قدم العالم استدلالات جدلية لا برهانية واعتقادية فلا يعلم من هذه الاستدلالات المذكورة في مقام الجدل انها برهانية واعتقادية له فيجوز ان يكون اعتقاده في امر العالم اعتقاد آبائه الروحانيين اللذين اخذ العلوم والادراكات والمسائل والاعتقادات من معدن الحكمة ومنبع النبوة ابتداء او بواسطة او بوسايط فلا

تدافع حينئذ بين ما ذهب اليه افلاطون وبين ما ذهب اليه ارسطو اصلاً وكذا لا تدافع حينئذ بين مذهب ابرقلس وبين مذهب افلاطون ايضاً لان ابرقلس ذكر تلك الشبهات في مقام الجدل للغلبة على الجدليين في زمانه لان تلك الاستدلالات المذكورة في مقام الجدل استدلالات برهانية عنده حتى يلزم ان يكون اعتقاده قدم العالم كما يتوهمه اهل الظاهر من الناظرين في ظاهر كلامه ولم يتفطنوا بمقصوده ومرامه فعلى ما ذكرنا تفصيلاً يظهر ان الجمع بين افلاطون وارسطو في غاية السهولة لان ما ذكره ارسطو في قدم العالم انما هو في مقام الجدل لا البرهان حتى يلزم منه اعتقاده بقدم العالم بل لما كان الجدل في زمانه شايعاً والجدليون كانوا اكثرين فاراد تشحيذ الاذهان والغلبة عليهم ايراد استدلالات جدلية في كتاب طوبيقا الذى كان في فن الجدل فان قيل ما ذكره الفارابى من الجمع بين راى افلاطون وارسطو وحمل ما ذكره ارسطو في كتاب طوبيقا في قدم العالم على الجدل مبنى على جعل الحدوث بمعنى الحدوث الذاتى وجعل القدم بمعنى القدم الذاتى وهو نفى الاحتياج الى العلة والحدوث بالمعنى المذكور ثابت لكل ممكن باتفاق افلاطون وارسطو بل باتفاق كافة اساطين الحكماء والقدم بالمعنى المذكور وهو القدم الذاتى منفى عن كل ممكن باتفاق افلاطون وارسطو بل باتفاق كافة اساطين الحكماء ايضاً وعلى هذا يحصل الجمع بين الرايين ويكون اثبات القدم للعالم بالمعنى المذكور جدلياً واما جعل الحدوث بمعنى الحدوث الواقعى اى سبق العدم وعدم وجود المعلول في الخارج وجعل القدم بمعنى القدم الواقعى المقابل للحدوث الواقعى اى عدم مسبوقية وجود المعلول بالعدم الخارجى وكون المعلول ازلى الوجود فليس توجيه الفارابى مبنياً على جعل القدم والحدوث المعنيين الاخيرين بل هو مبنى على جعل القدم والحدوث المعنيين الاولين في الاكثر يرد توجيه الفارابى في الجمع بين راى افلاطون وارسطو في القدم والحدوث بالمعنيين الاخيرين ايضاً حتى يتم ما ذكرتم ايضاً في الجمع بين راى افلاطون وارسطو في القدم والحدوث بالمعنيين الاولين قلت حمل الحدوث على الحدوث الذاتى وحمل القدم على القدم الذاتى يكون موجباً للجمع بين راى افلاطون وارسطو لانا بينا ان الحدوث الذى ادعاه افلاطون للعالم هو الحدوث الذى يكون مقابلاً للازلية ولا يجتمع معها فالقدم المقابل لهذا الحدوث انما هو بمعنى الازلية وعدم سبق العدم على وجود المعلول فالقدم بهذا المعنى ايضاً منفى عن العالم عند افلاطون كما ان القدم الذاتى ايضاً منفى عن العالم عند افلاطون كما ان القدم الذاتى ايضاً منفى عن العالم عنده فلا بد من ان يكون القدم بالمعنيين اللذين يكونان منفيين عن العالم عند افلاطون يكونان منفيين عن العالم عند ارسطو ايضاً فيلزم ان يكون القدم بكلا معنييه منفياً عن العالم في الواقع ونفس الامر عند ارسطو ايضاً كافلاطون فيلزم ان يكون اثبات القدم للعالم

جديدا سواء كان القدم بمعنى القدم الذاتي او بمعنى الازلية اي عدم سبق وجود المعلول بالعدم الخارجي وعلى هذا يتم توجيهنا في الجمع بين رايي افلاطون وارسطو لانا قد ذكرنا ان اثبات القدم بمعنى الازلية للعالم حيلي عند ارسطو وليس اعتقاديا له وبرهانيا عنده كما ان افلاطون ايضا قائل بذلك والحدوث الذاتي ثابت للعالم بالاتفاق فلا يخالف بينهما اصلا وان لم يكن القدم بالمعنيين منفيا عن العالم عند ارسطو بل المنفي عن العالم في الواقع ونفس الامر انما هو قدم العالم الذاتي فقط عند ارسطو دون القدم الذي بمعنى ازلية الوجود بل يكون ازلية الوجود ثابتة للعالم عند ارسطو فيلزم ان لا يحصل الجمع بين رايي افلاطون وارسطو لان القدم بمعنى ازلية الوجود منفي عن العالم عند افلاطون على ما مر ثابت سابقا فيلزم ان يكون القدم بمعنى ازلية الوجود منفيا عن العالم عند افلاطون وثابتا للعالم عند ارسطو فيلزم التناقض الصريح بين رايهما ولا يمكن الجمع اصلا ولعل ان الفارابي اجتهد في الجمع بين رايهما او ايضا الاستدلالات الواردة على قدم العالم على تقدير تمامها انما يلزم منها القدم الذي بمعنى ازلية الوجود لا القدم الذاتي الذي بمعنى نفي الاحتياج الى العلة الفاعلية كما يظهر بادنى التفاوت فظهر ما ذكرنا مفصلا ان التوجيه في الجمع بين رايي افلاطون وارسطو هو ما ذكرنا لا ما ذكره الفارابي ومن المؤيدات لكون مذهب ارسطو موافقا لمذهب افلاطون ولا يخالف بينهما على الوجه الذي ذكرناه مفصلا انه نقل عن ارسطو انه سال بعض الدهرية ارسطو وقال اذا كان واجب الوجود لم يزل ولا شيء غيره ثم احدث العالم فلم احدثه فقال ارسطو في جوابه لم غير جايزة عليه لان لم يقتضي علة والعلة محمولة فيما علته معلق فوقه وليس بمركب فيحتمل ذات العلل فلم عنه منفية فانما فعل ما فعله لانه جواد فقال السائل فيجب ان يكون فاعلا لم يزل فقال ارسطو معنى لم يزل لا اول له وفعل يقتضي اولا واجتماع ان يكون ما لا اول له وذو اول في العقول القول والذات محال متناقض فقال السائل فهل يبطل هذا العالم قال نعم فاذا ابطله بطل الجود فقال يبطل ليصوغه الصيغة التي لا يحتمل الفساد اشهر وقوله معنى لم يزل لا اول له وفعل يقتضي اولا واجتماع ان يكون ما لا اول له وذو اول في العقول والذات محال متناقض يدل على ان الفاعلية لا يتصور ان يكون في الازل بل لا بد ان يكون في لا ازل فصريح كلامه دال على ان المعلولية والازلية متناقضان لا يمكن اجتماعهما بالقياس الى جل شانه على ما عرفت بالبراهين وقد عرفت ان الاحاديث الشريفة الكثيرة تدل على ان المعلولية والازلية متناقضان لا يمكن اجتماعهما بالقياس الى المعلوم جل شانه فيكون كلام ارسطو موافقا للاحاديث الشريفة ويكون مذهب ارسطو عين مذهب اهل الشرع

ولا يكون مخالفا للمذهب استاده ايضا وقول السائل فهل يبطل هذا العالم المراد به العالم الحسي القابل للكون والفساد وقد ذكرنا فيما سبق ان التمسك بظاهر اقاويل الحكماء السابقين على الاقاويل غير جائز لان التدافع بحسب الظاهر كما تم كثيرة والرمز فيها غير عزيز ويؤيد ذلك ما ذكره ابو الحسن العامري في بعض مصنفاته حيث ذكر احوال الفلاسفة الاوايل فقال فيه وان افلاطن فقد اختلف في مذهبه في قدم العالم وحدوثه فانه قال في انولوطيقوس اي تدبير العالم ان العالم ابدي غير مكون دائم البقاء وتعلق بهذا القول ابرقلس وصنف في ازلية العالم كتابه المعروف الذي ناقضه يحيى النحوي ثم ذكر في كتابه المعروف بطيماوس ان العالم مكون وان البارى قد صرفه من لا انتظام الى الانتظام وان جواهره كلها مركبة من المادة والصورة وان كل مركب معرض للانحلال ولولا ان تلميذه ارسطاطاليس شرح مغزاه من اختلاف القولين لحكم عليه بالحيرة فيه الا انه بين ان لفظ المكون مرتبة تحت الاسماء المشتركة وان مقصوده من قوله ان العالم ابدي غير مكون اي لم يسبقه زمان ولم يحدث عن شيء وان مقصوده من قوله مكون وقد صرفه البارى من لا انتظام الى الانتظام ان وجوده متعلق بالصفة الناظمة للمادة بالصورة وليس ولا واحد من هذين وجوده بذاته دون الايجاد لصاحبه فالمبدع لهما اذن قد اوجدهما على التاحيد النظمي فهو اذن بفعله الابداعي صارف للعالم من لا انتظام الى انتظام اي من العدم الى الوجود ولقد صرح بذلك في كتاب النواميس فقال ان للعالم بدءا عليا وليس بعدو زماني اي له فاعل اخرجه لا في زمان فان كان فاحص ان فحص عن سبب اخراجه اجبناه بانه مريد بذاته لافاضة وجوده وقادر على ايجاد ما اراده ولمثله قد اطلق القول في كتابه المنسوب لفاذن بان جوهر النفس غير مكون وانه لا يموت وقال في كتاب طيماوس انه مكون وانه ميت غير دائم وقد تقول ارسطاطاليس بتبيين مراده من اختلاف اللفظين فقال عني بقوله الاول انه لم يتدرج في حدوثه من القوة الى الفعل لكنه احدثه دفعة ثم لم يعرض له موت في دار المثوبة وعني بقوله الثاني انه معرض للاستحالة من الجهل الى العلم ومن الرذيلة الى الفضيلة وان ذاته ما كان ليفوز بالبقاء الابدي لولا استبقاء الله على الدوام وقد صرح بذلك في كتاب طيماوس فقال ان خالق الكل اوحى الى الجواهر الروحانية بانكم لستم بالكم لا تموتون ولكني استبقيتكم بقوتي الالهية انتهى كلام ابا الحسن العامري كما نقل عنه ويمكن ان يقال ان المراد من المادة والصورة في قوله مركبة من المادة والصورة المادة بالمعنى الاعم ليشتمل الجنس ايضا والصورة بالمعنى الاعم لتشتمل

الفصل ايضا وعلى هذا يكون الجواهر العقلية ايضا مركبة من المادة والصورة بالمعنى الاعم وقوله وان كل مركب معرض للانحلال يجوز ان يكون اشارة الى انه لا يوجد البسيط الحقيقي في عالم الامكان من المجردات او الماديات لانها مركبة وكل مركب منحل الى شيء وشيء فيه وان كان ذلك التحليل في لحاظ التعقل والابهام فكل ممكن زوج تركيبي وليس البسيط الحق الا الواجب جل شانه وقوله من لا انتظام العدم الخارج الى البقاء على الوجود ومن النظام الوجود الخارجي فيكون محصل الكلام ان العالم كان معدوما في الازل ثم صار موجودا في اللا ازل فيصدق ان الواجب جل شانه قد صرف العالم من لا انتظام الى الانتظام لانه لا شك ان العالم اذا كان معدوما في الازل يصدق سلب النظام وترتيب وجود اجزائه عنه في الازل لان المعدوم مسلوب عنه كل شيء حتى نفسه واذا صار موجودا بعد العدم يكون وجود العالم في النظام باعتبار الترتيب الذي فيما بين اجزاء العالم في سلسلة البدو ويحتمل ان يكون مراد ارسطو من المادة بالمعنى الاعم فيرجع الى محصل كلامه الى ما ذكرنا مفصلا الا ان خصص المادة بالمادة التي هي الهيولى الاولى والصورة بالصورة الجسمية والنوعية فلا يحصل الالتحام دين ما ذكرنا وما ذكره ارسطو وقوله بانكم لستم معناه انكم لم تكونوا موجودين في الازل فبعد عدمكم الخارجي صرتم موجودين بايجادي لكم بقدرتي الكاملة ولا تموتون بعد ما اوجدتكم بل تكونون باقين ابدا لكن لا بقوتكم بل بقوتي الالهية التي هي متصفة بالتامية وفوق التمام ايضا ولبعض الفضلاء المعاصرين رسالة في اثبات حدوث العالم وصرح فيها مرارا بان جميع الاجسام سواء كانت فلكية او انسانية او غيرهما ايضا حادثة حدوثا زمانيا ولا يبقى ايضا شيء من النفوس المجردة زمانيين كالاجسام وذكر بهذه الدعاوي قيمات ظاهرية لكن ذكر ما يخرجها بورث الاطناب والا طويناها بزماننا وزعم ان العقول المجردة ليست حادثة بل حدوثها زمانا ومع ذلك لا يلزم تعدد القدماء ولا باس بان ننقل هذه الدعوى بعبارته قال في اواخر تلك الرسالة بهذه العبارة الفصل الثاني عشر في نحو وجود العقول الفعالة هو دفع ما اشتهر من الفلاسفة ان لها ستر مد آغير لها مع الذات الالهية حتى يكون في الوجود قدماء فوق واحد واثبات ان لا قديم ذاتا وزمانا الا الذات الواحد القهار اعلم ان البارى جل شانه غاية كل شيء كما انه فاعل كل شيء لانه خير محض لا شرية فيه اصلا وكل ما هو خير محض يطلبه كل شيء طبعا وارادة وهذا امر مركوز في جبلة العالم جزئيته وكليته محسوسه ومعقوله ما من شيء الا وله عشق وشوق غريزي الى ما فوقه والى ما هو اشرف منه وهذه بعض الاشياء مما هو معلوم بالضرورة وفي بعضها يعلم بالاستقراء وفي الكل يعلم بالحدس الصائب

زمانيين بل لهم البقاء ويمكن ان يجوز عدم بقاء النفوس المجردة زمانيين بل لهم البقاء ... دهرا

بقرب من البرهان وهو ان الوجود مؤثر ولذيذ لانه خير محض وكمال الوجود واثر فكل موجود سافل اذا تصور الوجود العالي فلا محالة يشتاقه ويطلبه طبعا واختيارا وهذا الشوق والطلب لو لم يكن له فائدة وغاية طبيعية لكان ارتكازه في الجبلة والغريزة عبثا وهدرا معطلا ولا تعطيل في الوجود كما بين في مقامه فقد علم ان لكل سافل امكان الوصول الى ما هو اعلى منه وهذا الامكان اما ذاتي فقط وذلك اذا كان في المبدعات واما استعدادي وذلك اذا كان في المكونات ففي الابداعيات اذا ثبت الامكان ووجد المقتضي ورفع المانع حصل المقصود والغاية والمانع والقاسر لا يوجد ولا يتصور في المفارقات لعدم الاتفاقات والمزاحمات هناك كما في عالم الحركات واما في هذا العالم فالقواسر وان كانت موجودة الا انها ليست دائمية ولا اكثرية لانها من العلل الاتفاقية التي ليست من الاسباب الذاتية للاشياء وقد برهن في مباحث العلة والمعلول من الشفاء وغيره ان العلل الاتفاقية اقلية الوجود ومع قلتها لا يوجد الا في غير الفلكيات من هذا العالم واما فيما للطبائع الاثيرية على مقتضى حالها من الفوز بمقاماتها اللائقة بها فلها الوصول الى غاياتها ثم الغاية للطبيعة الجزئية اولا وبالذات طبيعة جزئية اخرى وهكذا الى ما شاء الله والغاية في الطبيعة الكلية طبيعة عقلية اخرى فوقها بالعلية والشرف فاذا تقرر هذا فنقول ان لكل طبيعة حسية فلكية كانت او عنصرية طبيعة اخرى عقلية في العالم الالهي وهي الصور المفارقة الالهية التي تسمى مثلا علمية الهية وكانها هي التي سماها افلاطون وشيعته بالمثل الالهية وهي حقائق متأصلة نسبتها الى هذه الصور الحسية الداثرة نسبة الاصل الى المثال والشبح وانما تكون هي اصول هذه الاشباح وهي الكلمة الالهية المتجردة لانها فاعلها وغايتها وصورتها ايضا لان تلك الاصول هي عقليات بالفعل وهذه لا تخلو عن القوة والامكان وهذه بحسب وجودها الكوني التجددي سالكة متشوقة اليها فهي من حيث جوهرها وتشخصها الزماني الاتصالي لا تنال منها شيئا فشيئا على التسلسل وتصل اليها وصولا بعد وصول وتحصل لذاتها منها حصولا بعد حصول على التدريج اذ لكل صورة عقلية شئون وجهات ووجوه وحيثيات لا يحيط بها الا الله واما بحسب وجودها العقلي فهي واصلة اليها متحدة بها اتحاد ذي الغاية بغايتها عند الوصول واما تلك الصور العقليات والمثل النوريات والعلوم الالهيات فهي ابدا ملتحقة لفاعلها وغايتها ملاحظة بكمال بارئها ومبدعها لم ترجع

الا ذوا تهما طرفة عين عند لان الامكان منشاء لا يفارق الفعلية والقصور لا يباين التمام فمن ابدا مستهلكة الذوات في ذات الحبيب الاول لا فرق بينهم وبين حبيبهم كما ورد في الخبر القدسي ولا مجال لهم في الاثنينية والغيرة واما ابليس وجنوده فليسوا منهم ولا من جنسهم والا لما وقع منهم الاباء والاثنينية فالكل منهم سجود وركوع وخضوع انتهى كلامه ويتوجه عليه ابحاث كثيرة لكن نكتفي ببعضها الاول ان قوله ان الماهيات مرآة غير الذات الالهية تدل على ان تمر مد العقول عن تمرمد الواجب جل شانه ووجودها عين وجود الواجب جل شانه كما هو زعمه وصرح به ايضا لانه لو لم يكن وجود العقول عين وجود الواجب تعالى بل يكون للعقول وجود غير وجود الواجب يكون وجودها سرمديا كوجود الواجب جل شانه يلزم يلزم تعدد القدماء بلا شبهة والحال ان نزوم بان تعدد القدماء باطل فيجب عليه ان يكتب ان العقول الفعالة والكائنات ازلية لكن وجودها عين وجود الواجب جل شانه لئلا يلزم تعدد القدماء فيكون سرمد العقول عين سرمد الذات الالهية وسرمد الذات الالهية عين سرمد الذات الالهية وسرمد الذات الالهية عين سرمد الذات سرمد العقول ووجود العقول عين وجود الذات الالهية ووجود الذات الالهية عين وجود العقول الفعالة وهذا القول يلزم منه مخالفة الشرع والعقل جميعا اما الشرع فظاهر لانه لا توقف لاحد من اهل الاسلام في ان من قال بان وجود الممكن بالذات عين وجود الممكن بالذات عين وجود الواجب بالذات لان وجود الواجب بالذات لا علة له فاذا كان الممكن بالذات عين وجود الواجب بالذات يلزم ان يكون الممكن بالذات موجودا بوجود لا علة له فيلزم ان يكون الممكن بالذات موجودة ولا علة لوجوده فيلزم ان لا يكون الممكن بالذات والحال ان الممكن بالذات محتاج في وجوده وعدمه الى الغير فيكون وجود كل ممكن بالذات وجودا بالذات وجودا مجعولا ووجودا معلولا ولا يصح له ان يكون موجود الوجود غير مجعول وغير معلول لانه اذا كان وجود الممكن بالذات عين وجود الواجب بالذات فيكون الممكن بالذات موجودا بالوجود الواجبي الذي لا يكون مجعولا ومعلولا وكل موجود بالوجود الواجبي يكون واجبا بالذات فيصح حينئذ لهذا الممكن الذي يكون موجودا بالوجود الواجبي ان يقول في حالة الشعور بوجوده انا واجب الوجود بالذات وانا الله كما نقل عن المنصور الحلاج وجميع اهل الاسلام كفروه وافتوا بقتله واما العقل فلان الاتحاد في الوجود لا يتصور الا بين الكلي وجزئيه ذلك الكلي كالانسان الموجود بوجود جزئياته ولا يصح الاتحاد في الوجود بين الامور الجزئية لانه قد ثبت بالبرهان انه لا يصح اتحاد الاثنين المتميزين المتغايرين في الوجود ولا يصح ايضا ان يكون الحقائق المتباينة متحدة في الوجود وموجودة بوجود واحد كحقيقة الانسان والفرس وهو ظاهر

لانه

ولا نحو ان الواجب بالذات ليست حقيقة حقيقة كلية بحيث يكون العقول مندرجة تحتها ليتصور اتحادها في الوجود وكذا العقل ليس حقيقة كلية بحيث يكون الواجب بالذات مندرجا تحتها ليتصور اتحادهما في الوجود واذا لم يكن احدهما كليا والاخر جزئيا لذلك الكلي فكيف

في تتبعه ضرب

بسم الله الرحمن الرحیم

سپاس بیقیاس سزاوار آفریدگاریست جل شانه که السنهٔ بلغای عالم را مطالع انوار
نجوم مدح و ثنای خود ساخته و افئدهٔ عرفای بنی آدم را بجواهر بدایع اسرار فنون معارف
علیهٔ خود آراسته هر ذره از ذرات کاینات بر اقرار الوهیتش فصیحت نطق و هر فردی
از افراد موجودات بر ربوبیتش گواهی صادق ذاتش از تحدید و تمثیل مبرا و صفاتش
از تشبیه و تخییل معرا فسبحانه من خالق لیس کمثله شیء وهو علی کل شیء قدیر و صلوات بیغایات
و تحیات بی نهایت بر پیغمبری که شمسهٔ ایوان رسالت و مرکز دایرهٔ جلالت و قطب فلک
شرافت است و بر عترت اخیار وی که اساطین بناء اسلام و هداة دار السلام اند
خصوصا بر وصی و ابن عم او که خطیب منبر سلونی و وارث مرتبهٔ هارونیست صلوات الله
علیه و علیهم اجمعین **بعد** چنین گوید که آرزومند فیوضات خدای باقی مهدی بن
ابی ذر النراقی ادرکه الله ازاء بلغ روحه الی الراقی که چون جمعی از اخوان صفا و خلان وفا
خصهم الله بجزیل العطا در نزد حقیر بمباحثهٔ تفسیر کلام الله مجید اشتغال داشتند و اکثر مباحث
این علم شریف احتیاج تمام بمعرفت وجوه تشبیه و استعارات که اهم و ادق مباحث
علم بیان است داشت لهذا از این بی بضاعت خواهش نمودند که از جهت ایشان رساله
جمع نماید که مشتمل باشد بر وجوه تشبیه و استعارات بنحوی که خلاصهٔ آنچه قوم ذکر
کرده اند باشد بناء علی ذلک این بی بضاعت با عدم استطاعت اجابة لمامولهم و انجاحا لمسئولهم
این رساله را تالیف نمود و از اسم بنخبة البیان نمود امید که نفع او بکافهٔ طالبین

عاید گردد

عاید شود و این رساله مرتب است بر یک مقدمه و پنج فصل و یک خاتمه اما **مقدمه** در بیان
تعریف هر یک از تشبیه و استعاره و مجاز مرسل و کنایه و فرق میان آنها و اما **فصل اول** فصولی
در بیان بعضی از اقسام تشبیه و بیان هر یک **فصل دوم** در بیان اقسام مجاز مرسل **فصل سیم**
در بیان اقسام کنایه **فصل چهارم** در بیان اقسام استعاره و تفسیر هر یک **فصل پنجم** در بیان برخی
از اقسام متفرقه و اختلافاتی که در بعضی از مواضع استعاره و تشبیه شده است و بیان آنچه
حق است **خاتمه** در ذکر بعضی از محسنات بدیعیه است **مقدمه** در تعریف و تفریق بدانکه
تشبیه در لغت عبارتست از آنچه دلالت کند بر مشارکت امری با امری دیگر در معنی از معانی
و امر اول را مشبه گویند و امر ثانی را مشبه به و آن معنی را وجه شبه و در اصطلاح علمای بیان
مشارکه مذکوره است بنحوی که بر وجه استعاره نباشد و استعاره عبارتست از اطلاق اسم مشبه به در مشبه
از جهت مبالغه در تشبیه و متکلم را مستعیر خوانند و معنی مشبه به را مستعار منه خوانند و معنی
مشبه را مستعار له خوانند و لفظ مشبه به را مستعار خوانند و آنچه قصد شده است
که مشبه و مشبه به در آن شریک باشند آن را جامع مینامند همچنانکه در تشبیه آن را وجه شبه مینامند
مثلا در مثال انشبت المنیة اظفارها که استعاره مکنیه است با تخییلیه تشبیه کرده ایم مرگ را
بسبع پس حقیقت سبع یعنی ماصدق آن که مشبه به است مستعار منه است و حقیقت مرگ یعنی
ماصدق آن که مشبه است مستعار له است و لفظ سبع مستعار است باعتبار اینکه لفظ
بمنزلهٔ لباسی است که از مشبه به عاریت شده است از برای مشبه و هلاک کردن که مشترک است
میان مشبه و سبع جامع است و حقیقت فرق میانه استعاره و تشبیه اینست که در استعاره باید

که مطلقا اشعاری بتشبیه نباشد بلکه باید کلام بنحوی باشد که هر گاه مستعار له که مشبه است
ذکر شود ممکن باشد که اراده هر یک از منقول عنه و منقول الیه اراده شود اگر دلالت
حالیه یا فحوای کلام نمی بود که مقصود احدهماست و ممکن نباشد که کلام را حمل نمود بر اینکه
غرض اثبات شبه مشبه به است از برای مشبه مثلا در مثال مذکور مطلقا دلالتی نیست
بر اینکه مقصود اثبات شباهتی است از مشبه به که سبع است از برای مشبه که منیه است
بلکه کلام از این دلالت خالی است و اگر قرینه نمی بود میتوانست که از منیه هر یک از
معنی مرگ که منقول الیه است و معنی سبع را که منقول عنه است اراده نمود لیکن به سبب
قرینه اراده احدهما متعین است و بیان اثبات شباهتی مطلقا مفهوم نمیشود و همچنین
است حکم هر گاه مستعار له مطلقا ذکر نشود بلکه مستعار منه مذکور شود بخلاف تشبیه که
باید از این اثبات شباهت مذکوره مفهوم شود یا بر سبیل تصریح همچنانکه هر گاه الفاظ
ادات تشبیه که کاف و کان و مثل و نحو و آنچه مثال اینها باشد که مذکور شود مثل زید
کالاسد یا کاسد بحذف زید باعتبار دلالة قرینه بر آن و در تشبیه بودن این قسم
خلافی نیست یا بر سبیل اشعار و تلویح و این در صورتیست که ادات تشبیه حذف شده
باشد و مشبه به را خبر مشبه یا آنچه در حکم خبر است کرده باشند مثل زید اسد و گاه است
که در این قسم مشبه را حذف میکنند مثل قوله تعالی صم بکم که مبتدا در اینجا حذف شده است
ای هم صم و جمیع امثلهٔ این قسم تلویحی داخل در تشبیه است بنا بر مذهب حق و از این تشبیه
بلیغ مینامند و اگر چه بعضی از آن را استعاره شمرده اند لیکن اصح آنست که داخل در تشبیه است

زیرا که هر گاه

زیرا که هر گاه ما بگوییم زید اسد از ظاهر این کلام معلوم میشود که ما اثبات معنی اسد از برای
زید کرده ایم و شکی نیست که این بر سبیل حقیقت محال است پس باید مطلوب از آن اثبات
شباهت اسد از برای زید باشد پس اسد در اینجا ذکر شده است از جهت اثبات تشبیه
پس این مثال از جمله تشبیه است نه استعاره و قس علیه امثاله و بالجمله ملخص فرق میان
تشبیه و استعاره آنست که تشبیه امریست اضافی پس اقتضا طرفین را میکند که مشبه و
مشبه به باشد بخلاف استعاره که اقتضا دو امر را نمی کند بلکه اسم چیزی را اطلاق بر چیزی
دیگر میکنیم به سبب قوه مشابهه در میان این دو چیز مثلا هر گاه بگوییم رایت اسدا
فی الحمام غیر از اسد چیزی دیگر را ذکر نکرده ایم تا آنرا تشبیه کنیم بلکه اسم اسد را اطلاق
بر مردی کرده ایم به سبب مشابهت ایشان در شجاعت پس هر مشابهه قوی شود در میان
دو چیز بحیثیتی که در میان مردم معلوم باشد و مشبه کمال قرب بمشبه به داشته باشد دیگر
تصریح به تشبیه قبیح است بلکه باید اطلاق کرد اسم مشبه به را بر مشبه از غیر احتیاج به
بتصریح به تشبیه تا استعاره باشد مثلا چون شباهت علم و ایمان بنور و شباهت جهل
و کفر بظلمت ثابت و در میان مردم معروف است پس احتیاج نیست که بگوییم العلم
کالنور یا الجهل کالظلمة بلکه هر یک از نور و ظلمت را میگوییم و از آن علم و جهل را اراده
میکنیم تا استعاره باشد و اما هر گاه مشابهه خفی باشد بنحوی که جمهور مردم نتوانند آن را
ادراک کنند در اینصورت باید تصریح به تشبیه نمود و استعاره مستحسن نیست زیرا که
از جملهٔ الغاز خواهد بود مثلا هر گاه بگوئی المرعى کالجرح صحیح خواهد بود و اما هر گاه بگوئی

را بیت بجزا و غرض از ان موهم باشد قبیح خواهد بود و از جمله الغاز شمرده خواهد شد اما
مجاز عبارتست از استعمال لفظ در غیر موضوع له آن و فرق آن از تشبیه ظاهر است
زیرا که تشبیه از جمله مجاز نیست باعتبار اینکه تشبیه ادات چند دارد که من حیث الوضع
دلاله بر تشبیه میکنند پس هرگاه آن اداه ذکر شود دلاله ایشان بر تشبیه بر سبیل حقیقت
خواهد بود و هیچ یک از طرفین هم در غیر موضع له خود استعمال نشده خواهند بود مثلا
هرگاه بگوئی زید کالاسد هیچیک از اداه و طرفین تشبیه نقل از موضوع له اصلی خود نشده
خواهند بود بلکه هر یک در معنی اصلی خود استعمال شده اند و همچنین است حکم در تشبیه محذوف
الاداة و هیچ مجازی هم دران تشبیه نیست نه لغویا و نه تلویحا و فرق میان مجاز
و استعاره آنست که مجاز لفظی است عام و شامل است هر یک از استعاره و مجاز
مرسل را و فرق میانه استعاره و مجاز مرسل آنست که در استعاره باید علاقه مصحح
مشابهت میانه معنی مجازی و حقیقی و در مجاز مرسل علاقه مشابهت میانه معنی حقیقی و مجازی
نیست بلکه علاقه دیگر از اموریست که ان شاء الله تعالی در فصل چهارم مذکور خواهد شد و این
قسم از مجاز را مرسل مینامند باعتبار اینکه ارسال در لغه بمعنی اطلاق است و این قسم
مجاز مطلق است از قیدی که در استعاره مأخوذ است زیرا که استعاره مقید است
باد عاء اینکه مشبه از جنس مشبه به است و مجاز مرسل ازین قید مطلق است و مخفی نماند
که این فرق بنحوی که مذکور شد معتبر است در نزد علمای عربیه اما اصولیان استعاره
بر هر مجاز اطلاق میکنند اگرچه مجاز مرسل باشد فلا تغفل و گاهی علمای عربیه

اطلاق

اطلاق میکنند استعاره را بر لفظی که استعمال شده باشد در معنی که آن معنی را تشبیه
بمعنی اصلی آن لفظ کرده باشند هرگاه بگوئی رایت اسدا یرمی اطلاق استعاره بر
اسد میکنند باعتبار اینکه ابتداء استعمال شده است در مرد شجاع که تشبیه کرده اند
آنرا بحیوان مفترس اما کنایه بر دو معنی اطلاق میشود یکی بر معنی مصدری که فعل متکلم
است و آن عبارتست از ذکر ملزوم و اراده لازم با جواز اراده ملزوم ایضا و دیگر
اطلاق کنایه است بر نفس لفظ همچنانکه میگویند کنایه عبارتست از لفظی که از ان
اراده شود لازم معنی آن با جواز اراده اصل معنی آن ایضا مثلا هرگاه کسی
بگوید فلان طویل النجاد یعنی فلان بند شمشیر او بلند است یا کثیر رماد القدر
یعنی خاکستر دیگ او بسیار است و غرض متکلم معنی اصلی این دو لفظ نخواهد بود
بلکه مقصود او لازم معنی این دو لفظ است که طول قامت و کثرت اطعام باشد بلی اراده
معنی اصلی هم جایز است پس بنا بر اطلاق اول کنایه عبارتست از ذکر لفظ مذکور
و اراده مذکوره و بنا بر اطلاق دوم عبارتست از لفظ مذکور و فرق آن با مطلق
مجاز که شامل استعاره و مجاز مرسل هر دو است آنست که در کنایه جایز است اراده
معنی اصلی که ملزوم است بخلاف مجاز که در ان معنی اصلی که حقیقت باشد نمیتوان
اراده نمود باعتبار وجود قرینه که معاند است با معنی حقیقی دارد و ایضا در کنایه
استعمال لفظ در غیر موضوع له آن نشده است بلکه لفظ در معنی موضوع له خود هیچ
استعمال نشده است مگر اینکه متکلم اراده لازم آن معنی را کرده است بلکه مادام که

لفظ در معنی اصلی خود استعمال نشود نمیتوان اراده لازم آن نمود و این ظاهر است و فرق
کنایه از تشبیه ظاهر است زیرا که در کنایه مطلوب تشبیه نیست و در تشبیه اراده لازم
معنی اصلی نشده است فصل اول در ذکر بعض اقسام تشبیه بدانکه تقسیم تشبیه یا باعتبار
طرفین است که مشبه و مشبه به باشد و یا باعتبار وجه شبه است و یا باعتبار اراده
تشبیه است و یا باعتبار غرض از تشبیه و یا باعتبار نفس تشبیه است پس تقسیم تشبیه از
پنج طریق میتواند شد تقسیم اول باعتبار طرفین است و باین اعتبار تقسیم بچهار
قسم میشود اول اینکه هر یک از مشبه و مشبه به حسی باشند یعنی مدرک باشند بیکی از حواس
خمس مثال مدرک بحس بصر که از جمله مبصرات است نحو تشبیه خد بورد و امثله مدرک بسایر
حواس معلوم است و محتاج بذکر نیست و مدرک بخیال هم از جمله حسی است مثل تشبیه
شقایق باعلام یاقوت نشرن علی رماح من زبرجد و درین مثال تشبیه شده است
شقایق بگلهای برآیاتی که از یاقوت باشند و ملصق باشند بر نیزه ها که از زبرجد باشند
و شک نیست که ادراک علامها یاقوتیه منشوره بر رماح زبرجدیه از شان حواس ظاهره
نیست زیرا که حواس ظاهره احساس نمیکنند مگر امر موجود در ماده و حاضر در نزد مدرک
بر هیئه مخصوصه محسوسه و امور مذکوره بر هیئت مسطوره موجود نیستند لیکن هر یک از
اجزای مذکوره که اعلام یاقوت و رماح زبرجد باشد میتوانند که بنظر محسوس شده پس مواد
ادراک مثال مذکور بمدرک نیز قوه خیال است زیرا که مدرک خیالی هر معدومیست
که فرض شود که مجتمع شده است از اموری که هر یک از آنها بحس ظاهر ادراک شوند

دوم انکه

دوم انکه مشبه و مشبه به هر دو عقلی باشند مثل العلم کالحیوة سیم انکه مشبه عقلی باشد
و مشبه به حسی مثل المنیه کالسبع چهارم انکه مشبه حسی و مشبه به عقلی نحو عطر کخلق
و فخر الدین رازی گفته است که قسم چهارم جایز نیست و حق جواز است و دلیلش که گفته است
مدخول است و تقسیم دوم که باعتبار وجه شبه است آنست که وجه شبه یا خارج
از حقیقت مشبه و مشبه به است یا نه و ثانی که خارج نیست یا جنس مشبه و مشبه به است
و مثل الانسان کالفرس ای فی الحیوانیه یا نوع آنهاست نحو زید کعمرو ای فی الانسانیه
یا فصل آنهاست مثل مثال مذکور هرگاه مطلوب مشابهت در نطق باشد و اول
که خارج از ذات طرفین باشد یا صفت حقیقیه طرفین است یعنی امری است که متمکن
و متقرر است در ذات طرفین یا صفت اضافیه است و صفت حقیقیه یا کیفیه جسمانیه است
که مختص باجسام و مدرک بیکی از حواس خمس است یا کیفیه نفسانیه است که مختص بنفس است
مثال اول مثل خده کالورد ای فی [illegible] و صوته کصوت الحمار و هذه الفاکهه کالعسل
ای فی الحلاوه و هذه الریحان کالمسک و الکافور ای فی الرائحه و هذا الجسم کالحریر
فی النعومه و مثال ثانی مثل فلان کالافلاطون ای فی حکمه او کحاتم ای فی جوده
او کرستم ای فی شجاعته و صفه اضافیه آنست که با هیئه متحققه نباشد بلکه مجرد اعتبار
و فرض باشد المنیه کالغول ای فی الانشاب و شکی نیست که نفس غول مجرد وهم و اعتبار است
و با هیئتی است که از برای مفهوم آن تحقق باشد اما متقرر در ذات مشبه و مشبه به
نیست بلکه بنسبت بجزئی دیگر اعتبار میشود مثل هذا الدلیل کالشمس ای فی ازاله الحجاب

ومعلوم است که ازاله حجاب منور و متمکن در ذات لیل و شمس نیست بلکه نسبت بسیار است
ومخفی نماند که وجه شبه از طرفی دیگر هم منقسم میشود زیرا که یا مفرداست همچنانکه
در امثله سابقه مذکور شد یا مرکب است همچنانکه شاعر گفته است وقد لاح فی الصبح ا
لثریا کما تری کعنقود ملاحیة حین نورا یعنی بتحقیق که ظاهر شد در صبح ثریا مثل خوشه
انگور ملاحی در وقتی که شکوفه آن شکفته شود غرض شاعر تشبیه ثریا است بعنقود
در چند جز یکی در مقدار مخصوص یعنی مجموع مقداری که ثریا دارد در طول و عرض مثل
مجموع مقدار عنقود است در طول و عرض و دیگر اجزای مخصوصه یعنی اجزای سفید و
ابیض که در ثریا است مثل اجزاء عنقود است و دیگری در کیفیت مخصوصه یعنی کیفیتی
که در ثریا است از تقارن و تفارق اجزاء بر نحو خاص مثل کیفیتی است که در عنقود است
پس وجه شبه مفرد نیست در اینجا بلکه مرکب است از چند جز و تقسیم سیم باعتبار اداه
است و کیفیت این تقسیم در مقدمه فی الجمله معلوم شد زیرا که اشاره باداه تشبیه شد
و اشاره شد که در تشبیه یا اداه مذکور میباشد یا محذوف و مثال هر یک مذکور شد
و گاهست که بعوض اداه فعلی مذکور میشود که مشعر است به تشبیه مثل علمتی زیدا اسدا
یا حسبت زیدا اسدا و تقسیم چهارم باعتبار غرض تشبیه است و کیفیت این تقسیم باین
نحو است که غرض و فائده تشبیه یا عاید است بمشبه و این غالب است و یا عاید است
بمشبه به و اول که غرض عاید بمشبه است بر چهار وجه باشد اول انکه مطلوب بیان
امکان وجود مشبه باشد مثل قول شاعر که گفته است فان تفق الانام و انت منهم
فان المسک

فان المسک بعض دم الغزال یعنی اگر تو تفوق داری بر همه مردم و بالاتری از جمیع
و حال انکه از ایشانی نه عجب نیست باعتبار اینکه مسک هم جمله خون اهو است و غرض
این است که ممدوح بجدی تفوق دارد بر مردم که میان او و مردم هیچ مشابهت نیست
و چون این در ظاهر محال است زیرا که نمیتواند شد که شخص از فضائل و کمالات بجائی
برسد که از نوع خود بیرون برود و لهذا شاعر از برای اثبات دعوی خود دلاور آن تشبیه
تمسک کرده در اینکه مسک اگرچه در اصل از جمله خون آهو است لیکن از حقیقت خود
بیرون رفته است پس در اینجا غرض بیان امکان وجود مشبه است و مخفی نیست که
تشبیه در این شعر تشبیه ضمنی است زیرا که در ان دلالت صریحه بر تشبیه نیست دویم
انکه مطلوب بیان حال مشبه باشد همچنانکه هرگاه جامه بجامه دیگر تشبیه شود در سواد
یعنی هرگاه رنگ مشبه به معلوم باشد و رنگ مشبه معلوم نباشد سیم انکه مطلوب بیان
کمیت و مقدار حال مشبه باشد یعنی معلوم باشد که مشبه متصف بفلان حال و صفت است
لیکن معلوم نباشد که قدر آن صفت بچه حد است لهذا در تشبیه قدر آن بیان شود
همچنانکه هرگاه جامه سیاهی را تشبیه بغراب کنیم در مقدار سواد چهارم انکه مطلوب آن
باشد که حال مشبه را واضح و متقرر در نفس سامع کنیم یعنی حال مشبه امری معنوی باشد
و انرا محسوس کنیم تا قریب بفهم سامع شود مثل انکه تشبیه کنیم کسی را که سعی عبث کند
بکسی که بر آب چیزی نویسد و در کتب مبسوطه بعضی دیگر از وجوه مذکوره است لیکن
عمده وجوه چنین است که ما ذکر کردیم و ثانی که غرض عاید بمشبه به باشد در صورتیست

که متکلم جزئی را که در وجه شبه زاید است مشبه قرار بدهد و جزئی را که ناقص است در وجه
بر مشبه به قرار بدهد و مقصود او ایهام باشد بر اینکه مشبه به ناقص اتم است
از مشبه زاید و غرض او تعظیم شان ناقص باشد مثل آنکه کسی تشبیه کند قمر را بطلعت
شخص و غرض او ادعاء این باشد که صورت بنور و ضیاء ازید است از قمر **و تقسیم بحسب**
باعتبار نفس تشبیه است و ان تقسیم بر دو طریق است طریق اول آنکه بعض تشبیه عکس آن جایز است
یعنی آنکه جایز است مشبه به را مشبه و مشبه را مشبه به قرار دهیم و در بعض عکس جایز نیست
اما آنچه عکس در آن جایز است هر تشبیهی است که غرض از وجه میانه دو چیز باشد در اشتراک
در معنی از معانی و مقصود الحاق ناقص بزاید باشد مثل الصبح کغرة الفرس که در اینجا
مقصود تشبیه صبح است بغره فرس در ظهور بیاض در سواد با کمتر بودن بیاض یعنی همچنانکه
غرهٔ فرس مشتمل بر سفیدی در سیاهی که سفیدی کمتر است از سیاهی همچنین صبح مشتمل است
بر آن و مقصود مبالغه در ضیاء صبح نیست بلکه مقصود بیان جمع کردن صبح و غره فرس است
در معنی مذکور لهذا عکس آن هم که غرة الفرس کالصبح جایز است و اما آنچه عکس آن جایز نیست
تشبیهی که مقصود از آن الحاق ناقص بزاید نباشد بر سبیل مبالغه در اثبات حکم از زاید
ناقص یعنی مشبه در وجه شبه ناقص باشد از مشبه به و مقصود این باشد که بر سبیل مبالغه
از برای ناقص ثابت کنیم بنحوی که گویا مثل زاید است که مشبه به باشد مثل وجهه فلان کالشمس
مقصود مبالغه در حسن و تلالا روی فلان است یعنی روی او بیکه متلالا و با صفات مثل
شمس است و در اینجا عکس جایز نیست زیرا که عکس منافات مبالغه دارد و طریق دویم از تقسیم

بغرض

تشبیه است که در اکثر تشبیهات تشبیه امری میشود بامری دیگر یا چند امری بچند امری دیگر و وجه
شبه در هر یک یا مفرد است یا مرکب همچنانکه مذکور شد و گاهی تشبیه منتزع میباشد از
چند امر که بعض منضم ببعض دیگر اند یعنی هیئتی که انتزاع میشود از چند چیز تشبیه بهیئتی دیگر
که منتزع از چند چیز دیگر باشد کقوله تعالی مثل الذین حملوا التوریة ثم لم یحملوها کمثل
الحمار یحمل اسفارا که در اینجا هیئتی که انتزاع شده است از بر داشتن یهود توریة
را با وجود عمل نکردن بان تشبیه شده است بهیئتی که انتزاع شود از بر داشتن حمار کتب را
و این قسم از تشبیه یعنی تشبیه منتزع را تمثیل مینامند و فرق آن از تشبیهی که طرفین آن یا وجه
شبه آن هر دو مرکب باشند ظاهر است زیرا که در تشبیه مرکب الطرفین و تشبیهی که وجه
شبه آن مرکب باشد هیئتی تشبیه بهیئتی دیگر نشده است بلکه چند امر بچند امر دیگر تشبیه
شده است و فرق میانه چند امر یا امری که مرکب از چند امر باشد با هیئتی که امر اعتبا
ری است ظاهر است و مخفی نیست که تمثیل گاهی بر سبیل تشبیه است هر گاه ادات تشبیه در آن
موجود باشد همچنانکه مذکور شد و گاهی بر سبیل استعاره میباشد هر گاه ادات تشبیه در آن
نباشد مثل آنکه کسی شخصی که متردد در امری باشد بگوید انی اراک تقدم رجلا و تؤخر
اخری که در اینجا هیئتی منتزعه از شخص متردد در امری تشبیه شده است بهیئت منتزعه
از شخصی که یکمرتبه پای خود در اپیش و مرتبه دیگر پس بگذارد ولیکن چون ادات تشبیه در آن
نیست آن تشبیه صریح نباشد و اشعار بتشبیه هم در آن نیست لهذا آنرا استعاره
تمثیلیه میگویند **فصل دویم** در اقسام مجاز مرسل بدانکه چون مجاز استعمال لفظ است در

در غیر موضوع له خود لهذا باید این استعمال به سبب علاقه باشد و باید که از علماء عربیه رسیده
باشد و تجویز کرده باشند و اصناف علاقه که از ایشان رسیده است بیست و پنج صنف است
لهذا مجاز مرسل هم به بیست و پنج قسم منقسم میشود لیکن بعضی از آنها قلیل الدوران در محاوره
است موهوم است لهذا ما در اینجا بده قسم که کثیر الدوران است اکتفا میکنیم اوّل
تسمیه کل باسم جزء مثل تسمیه انسان برقبه دوم عکس او مثل تسمیه انامل باصابع
سیم تسمیه مسبب باسم سبب و چون سبب چهار قسم است لهذا این قسم از مجاز هم
بچهار قسم منقسم میشود اول تسمیه مسبب باسم سبب فاعلی مثل تسمیه رؤیت بنظر که
عبارت است از تقلیب حدقه و علت فاعلیه رؤیت است چنانکه میگویند نظرته و
مطلوب رؤیت است دوم تسمیه مسبب بسبب باسم غائی مثل تسمیه علم بفلاح باعتبار
اینکه فلاح علت غائی علم است سیم تسمیه مسبب است باسم سبب صوری مثل تسمیه
قدرت و نعمت بید که ید سبب صوری قدرت و نعمت است چهارم تسمیه مسبب باسم
سبب مادی مثل تسمیه خز بخط که سبب مادی است و از این قبیل است سئل الوادی
چهارم از اصناف علاقه مجاز عکس سیم است یعنی تسمیه سبب باسم مسبب مثل تسمیه
مرض شدید بموت و تسمیه غیث بلبیات و این قسم هم بچهار قسم منقسم میشود و مثال
هر یک ظاهر است پنجم تسمیه حال باسم محل و آن مثل تسمیه شخص باسم مجلس آن
همچنانکه میگویند سلام علی المجلس السامی و مراد از مجلس که محل است آن شخص است
که حلول در آن محل نموده است ششم عکس آن مثل تسمیه جنت که محل رحمت است برحمت

هفتم

هفتم تسمیه شیء و اسم ما یؤول الیه مثل تسمیه عنب بخمر هشتم تسمیه شیء باسم آله آن شیء
مثل تسمیه کلام بلسان نحو قوله تعالی واجعل لی لسان صدق فی الآخرین ای ذکرا
جمیلا نهم تسمیه شیء باسم مجاور آن مثل تسمیه مزاده که ظرف آب است براویه
که شتریست که حامل مزاده است دهم تسمیه شیء باسم متعلق بعد از زوال متعلق منه
از آن مثل شخص که فارغ از ضرب شده باشد بضارب و تسمیه درختی که صاحب میوه باشد
اما قبل از این میوه داده باشد بمثمر فصل سیم در اقسام کنایه چون معلوم شد که کنایه
عبارت است از ذکر ملزوم و اراده لازم پس میگوییم این بر سه قسم است اوّل
اینکه ذکر صفتی بشود و از آن منتقل بموصوف آن بشویم مثل آنکه گفته شود بجامع الاضغان
و از آن اراده قلوب شود زیرا که محل حقد صفتی است از صفات قلوب و از آن
اراده قلوب شده است که موصوف آنست و از این قسم است هرگاه گفته شود رجل حی
مستوی القامه عریض الاظفار و از آن انسان اراده شود و در این قسم شرط است
که صفت مختص باشد بموصوفی که مکنی عنه است که اگر اختصاص نباشد انتقال
لازم نمی آید دوم آنست که ذکر صفتی بشود و کنایه از صفتی دیگر باشد همچنانکه طویل
النجاد گفته شود و کنایه باشد از طویل القامه و بیان این مثال در مقدمه مذ
کور شد سیم آنکه اثبات کنیم معنی از معانی از برای شیء و مطلوب اثبات آن معنی
از برای شیء دیگر باشد لیکن شیء اول از متعلقات شیء ثانی باشد بنحوی که از آن
منتقل بشیء ثانی بشویم همچنانکه شاعر گفته است ان السماحة والمروة والندی

فی قبه ضربت علی ابن الحشرج که در اینجا مطلوب اثبات صفات مذکوره از برای
ابن حشرج است لیکن از برای قبه که از متعلقات اوست اثبات شده است
و اراده اثبات از برای او شده است و ازین قبیل است المجد بین ثوبیه
والکرم بین بردیه و مخفی نماند که در دو قسم آخر گاهی موصوف مذکور میباشد
همچنانکه مذکور شد و گاهی مذکور نمی باشد مثل اینکه کسی درباره شخصی که اذیت
بمردم برساند بگوید المسلم من سلم المسلمون من لسانه و یده که این کلام
کنایه است از نفی اسلام از موذی با وجود اینکه او مذکور نیست و ازین قبیل امثله
بسیار است در محاورات **فصل چهارم** در اقسام استعاره و بیان هر یک بدانکه
استعاره بچند اعتبار تقسیم میشود تقسیم اول باعتبار طرفین است که مستعار منه
و مستعار له باشد و باین اعتبار استعاره بر دو قسم است اول وفاقیه و آن است
که ممکن باشد طرفین در یک چیز جمع شوند مثل قوله تعالی اومن کان میتا فاحییناه
که در اینجا استعاره شده است احیا از معنی اصلی آن که زنده کردن باشد از برای هدایت
پس معنی اصلی آن مستعار منه است و هدایت مستعار له است و شکی نیست که
جمع معنی اصلی که مستعار منه است و هدایت که مستعار له است در یک شیء ممکن
است دوم عنادیه است و آن است که طرفین که مستعار منه و مستعار له باشند
در شیء واحد جمع نشوند مثل اینکه استعاره شود اسم میت از برای عاجز که در اینجا
معنی اصلی میت که مستعار منه است با عاجز که مستعار له است جمع نمیشود در شیء

واحد و مخفی

واحد و مخفی نماند که استعاره عنادیه بر دو قسم است اول اینکه مستعار منه با مستعار له عنادیه
جمع نشود لیکن احدهما ضد دیگری یا نقیض دیگری نباشد همچنانکه مذکور شد دوم
اینکه مستعار له ضد مستعار منه باشد یا نقیض آن باشد و باعث بر این استعاره
تهکم باشد مثل قوله تعالی فبشرهم بعذاب الیم که در اینجا استعاره شده است بشارت
از برای انذار که ضد آنست باعتبار تهکم و این را استعاره تهکمیه میگویند سوم اینکه تهکمیه
مستعار له ضد یا نقیض مستعار منه باشد و باعث بر آن ظرافت یا استهزا باشد
و این را استعاره تملیحیه میگویند مثل اینکه استعاره شود اسد از برای جبان که گفته تملیحیه
شود رأیت اسدا بر سبیل ظرافت یا استهزا تقسیم دوم باعتبار مستعار است که لفظ
مشبه به باشد و باین اعتبار استعاره نیز دو قسم است اول اصلیه و آن است که لفظ
مستعار اسم جنس باشد مثل لفظ اسد هرگاه استعاره شود از برای رجل شجاع
و مثل قتل هرگاه استعاره شود از برای ضرب شدید دوم تبعیه و آن است که لفظ
مستعار فعل باشد یا آنچه مشتق از فعل باشد مثل اسم فاعل و مفعول و صفه مشبهه
و افعل تفضیل و اسم مکان و زمان و آلة یا حرف باشد و در فعل و آنچه مشتق است
از آن تشبیه در معنی مصدری شده است که مستعار منه است لیکن بعد از تشبیه مصدر به
مصدر مشتق میشود از آن فعل پس از آن حیثیت که معنی مصدری بمعنی مصدری تشبیه شده است
استعاره اصلیه است و از آن حیثیت که فعل استعاره از برای فعل دیگر شده است
استعاره تبعیه است و در حرف تشبیه در متعلق معنی این شده و متعلق معنی حرف

دیگری آنست که بیان تعبیر از معانی حروف میشود مثل اینکه گفته میشود معنی من ابتدا است
و معنی فی ظرفیه است و معنی لام تعلیل است مثال فعل نحو فبشرهم بعذاب الیم که در
اینجا بشارت تشبیه با انذار شده است و بعد از آن فعل از آنها مشتق شده است
و مثال مشتق از فعل نحو اینکه استعاره میشود لفظ قاتل از برای ضارب یا لفظ مقتول
از برای مضروب یا لفظ مقتل از برای مضرب و امثله باقی مشتقات ظاهر است و مثال
حرف نحو قوله تعالی فالتقطه آل فرعون لیکون لهم عدوا و حزنا پس برداشتن آل
فرعون موسی را تا بچه باشد از برای ایشان دشمن و اندوه و کیفیت مستعار بودن
حرف در اینجا باین نحو است که لام در لیکون موضوع است از برای تعلیل معنی مابعد
لام علت غائیه ما قبل آنست پس لازم می آید که عداوت و حزن علت غائیه التقاط
موسی باشد و ظاهر است که این خلاف واقع است زیرا که علت غائیه آنست که باعث
فاعل باشد بر فعل و ظاهر است که باعث از برای آل فرعون بر التقاط موسی این نبود
که با ایشان دشمن شود بلکه غرض ایشان این بود که با ایشان دوست باشد و او را فرزند خود
قرار گیرند پس مطلوب از آیه این است که نتیجه و ثمر التقاط عداوت و حزن باشد
لیکن این معنی با دخول لامی که موضوع است از برای دلالت بر ترتب علت غائیه
مناسبت ندارد پس در اینجا تشبیه شده است ترتب عداوت و حزن بر التقاط
بر ترتب علت غائیه التقاط که محبت باشد بر التقاط پس در اینجا تشبیه واقع شده است
در علت غائیه که متعلق معنی لام است و بتبعیه از آن لامی که موضوع است از برای دلالت

بر ترتب

بر ترتب علت غائیه استعمال در مشبه شده است بر سبیل استعاره تبعیه و مخفی نماناد که استعاره
تبعیه مسمی باین اسم شده است از برای اینکه در استعاره تشبیه ملحوظ است و تشبیه اقتضا
میکند که مشبه و مشبه به موصوف باشند بوجه شبه و اصل در موصوف آنست که امر ثابت
محقق باشد و هیچیک از فعل و مشتقات آن و حرف چنین نیستند پس تشبیه در اینها تبعیت
امری دیگر است که آن متحقق است که معنی مصدر ماخذ و متعلق معنی حرف باشد
عامیه
تقسیم سیم باعتبار جامع است و باین اعتبار استعاره بر دو قسم است اول عامیه
و آن آنست که جامع امری باشد ظاهر بنحوی که بر عوام هم ظاهر باشد مثل رایت اسدا یرمی که اکثر
خاصیه
مردم ادراک میکنند جامع در این مثال را که شجاعت است دوم خاصیه و آن آنست که جامع اثر
برای اکثر مردم ظاهر نباشد بلکه ادراک آن منحصر بخواص باشد مثل اینکه استعاره شود عریض القفا
از برای ابله و جامع که بلاهت باشد ظاهر از برای عوام نیست بلکه عین خواص میدانستند
که عرض قفا دال بر بلاهت است تقسیم چهارم باعتبار مستعار له و مستعار منه و جامع است
است و باین اعتبار استعاره بر شش قسم است اول آنکه هر یک از طرفین که مستعار له و
مستعار منه باشند حسی باشند و جامع هم حسی باشد مثل اینکه استعاره شود فرس از برای
صورت فرس که منقوش بر جدار باشد باعتبار جامع شکل و گفته شود هذا فرس پس مستعار له
صورت منقوشه است و مستعار منه فرس و جامع شکل است و هر سه حسی اند دوم آنکه هر یک
از طرفین حسی باشند و جامع امر عقلی باشد مثل رایت بدرا در حمام که در این مثال مستعار له
که انسان باشد و مستعار منه که حیوان مفترس باشد هر دو حسی اند و جامع که شجاعت است امر عقلی است

سیم آنکه طرفین حسی باشند و جامع مرکب باشد از دو جزء که یک جزء حسی باشد و جزء دیگر عقلی
مثل آنکه تشبیه شود انسان به شمس در حسن طلعت که حسی است و در نباهت شان که عقلی است
چهارم آنکه طرفین و جامع هر سه عقلی باشند مثل قوله تعالی من بعثنا من مرقدنا که درین
آیه استعاره شده است رقاد که نوم باشد از برای موت و جامع عدم ظهور خارجیه است
و هر یکی از این سه امر عقلی اند بجهت آنکه بحس ظاهره ادراک نمیشوند و مخفی نماند که کسی در اینجا توهم
نکند که در آیه استعاره شده است مرقد که محل نوم باشد از برای قبر پس هر یک از مستعار منه
و مستعار له محسوس خواهند بود زیرا که مذکور شد که استعاره مشتق از جمله استعاره تبعیات
و تبعیه در مصدر حی باشد بعد از ان اسم فاعل یا مفعول یا اسم مکان یا زمان از ان
مشتق میشود پنجم آنکه مستعار منه حسی باشد و مستعار له با جامع عقلی باشند نحو قوله تعالی
فاصدع بما تؤمر که در اینجا استعاره شده است کسر زجاجه از برای تبلیغ رسالت و جامع
تاثیر است پس کسر زجاجه که مستعار منه است حسی است و تبلیغ که مستعار له است و تاثیر
که جامع است هر دو عقلی اند ششم آنکه مستعار له حسی باشد و مستعار منه و جامع هر دو
عقلی باشند نحو قوله تعالی انا لما طغی الماء حملناکم فی الجاریه که در اینجا استعاره شده است
تکبر از برای کثرت ماء و جامع استعلاء مفرط و مستعار له که کثرت ماء باشد حسی است
و مستعار منه که تکبر باشد با جامع عقلی اند و مخفی نماند که در سه صورت اخیر یعنی چهارم
و پنجم و ششم جامع البته باید عقلی باشد و حسی نمی تواند شد و الا اقسام باید دوازده باشد
و سبب عدم جواز حسی در کتب مطوله مذکور است تقسیم پنجم باعتبار ذکر ملائمات طرفین

و عدم ذکر

و عدم ذکر ملائمات است و باین اعتبار استعاره بر چهار قسم است اول استعاره مطلقه و مطلقه
آن آنست که ملائمات هیچ از مستعار له و مستعار منه در ان بیان نشده مذکور مثل عندلک اسد مرشحه
دوم مرشحه و آن آنست که در ان ملائمات مستعار منه که مشبه به است مذکور باشد
مثل قوله تعالی اولئک الذین اشتروا الضلالة بالهدی فما ربحت تجارتهم که در اینجا
استعاره شده است اشترا از برای استبدال پس اشترا مستعار منه است و استبدال
مستعار له بعد از ان ربح و تجارت که از ملائمات مستعار منه است ذکر شده است سیم مجرده
استعاره مجرده است و آن آنست که در ان ملائمات مستعار له ذکر شود مثل رایت اسدا
یضحک که در اینجا استعاره شده است اسد از برای انسان شجاع و بعد از ان ضحک که مرشحه مجرده است
از ملائمات مستعار له است ذکر شده است چهارم مرشحه مجرده است و آن آنست که
ملائمات مستعار منه و مستعار له هر دو در ان مذکور باشد مثل رایت بحرا متلاطم الا
مواج یتکلم که در اینجا استعاره شده است از برای شخص دانا پس بحر مستعار منه است
و شخص دانا مستعار له و ذکر تلاطم امواج که از ملائمات مستعار منه است ترشیح است
و ذکر تکلم که از ملائمات مستعار له است تجرید است تقسیم ششم باعتبار ذکر احد طرفین
تشبیه است و باین اعتبار استعاره بر دو قسم است اول استعاره مصرحه و آن آنست
که در ان مشبه به که مستعار منه است مذکور باشد و مشبه که مستعار له است مذکور نباشد
مثل رایت اسدا یرمی دوم استعاره مکنیه است و آن آنست که مذکور در کلام فقط
باشد یعنی در خاطر امری تشبیه با امری دیگر و همین مشبه فقط ذکر شود و انرا استعاره مکنیه

و استعاره بالکنایه میگویند باعتبار اینکه دران تصریح به تشبیه نشده است بلکه تشبیه مضمر
در نفس است و دال بر تشبیه در استعاره مکنیه اثبات کردن خواص مشبه به است
لها برای مشبه و ازانجهت گفته اند استعاره مکنیه لازم دارد استعاره تخییلیه را زیرا
که استعاره تخییلیه عبارت است از اثبات بعض از لوازم مشبه به از برای مشبه پس
استعاره مکنیه لازم دارد استعاره تخییلیه را باعتبار اینکه تخییلیه قرینه مکنیه است
و چنانچه تخییلیه در کلام نباشد استعاره مکنیه معلوم نخواهد شد و استعاره تخییلیه هم
لازم دارد مکنیه را باعتبار اینکه تخییلیه قرینه مکنیه است و هر گاه آن مطلوب نباشد
ذکر قرینه آن بیصورت است و در تخییلیه لوازم مشبه به که اثبات میشود از برای مشبه
باید در مشبه بازای لوازم مذکوره امری حسا و عقلا متحقق نباشد بلکه توهم صورتی نشود
و از برای مشبه اثبات شود مثلا در مثال انشبت المنیة اظفارها تشبیه شده در ذهن
مرگ بسبع و این تشبیه مضمر استعاره مکنیه است و بعد از ان اظفار که از جمله لوازم سبع
که مشبه به است از برای مرگ که مشبه است اثبات شده است و این استعاره تخییلیه است
و شکی نیست که بازای اظفار امری که متحقق باشد حسا یا عقلا در منیه که مشبه است موجود نیست
بلکه صورت متوهمه از اظفار اختراع شده است و از برای منیه اثبات شده است و صاحب
مفتاح بر آنست که در استعاره تخییلیه لفظ اظفار مثلا موضوع در معنی حقیقی خود نیست
بلکه مجاز لغوی است و مستعمل است در صورت وهمیه که شبیه است بمعنی اصلی آن و اکثر
محققین بر آنند که هر یک از اظفار و منیه مستعمل در معنی موضوع له خود است پس حقیقت

خواهند بود

خواهند بود و مجاز لغوی نیستند بلکه مجاز در اسناد لازم آمده است یعنی ثابت شده است
از برای منیه آنچه نمیتواند شد از برای آن باشد که اظفار باشد و این مجاز لغوی نیست بلکه مجاز
عقلی و فرق استعاره تخییلیه از ترشیحیه آنست که هر دو مشترکند در اینکه در هر یک ملائمات
و خواص مشبه به که مستعار منه است ذکر میشود اما در ترشیحیه باید مشبه به در کلام مذکور
باشد نه مشبه و باید بازای ملائمات مشبه به یک یک در مشبه متحقق باشد حسا یا عقلا
نحو قوله تعالی اولئک الذین اشتروا الضلالة بالهدی فما ربحت تجارتهم که در اینجا
تشبیه شده است استبدال باشتراء و اشتراء که مشبه به است در کلام مذکور است و ربح و
تجارت که از خواص مشبه به است که اشتراء باشد ذکر شده است و در استبدال که مشبه
است بازاء آن امری که متحقق باشد عقلا هست زیرا که در استبدال یا نفع است یا زیان
پس در این استبدال زیان است و آن بازای عدم ربح است بخلاف استعاره تخییلیه که
باید مشبه مذکور باشد نه مشبه به و باید بعض از خواص مشبه به آن برای مشبه اثبات شود
و مع ذلک در مشبه بازای آن هیچ چیز متحقق نباشد نه عقلا و نه حسا همچنانکه در مثال
مذکوره معلوم شد و مخفی نماند که آنچه مذکور شد که قرینه استعاره مکنیه البته باید استعاره
تخییلیه باشد بنا بر مذهب اکثر است و بعض از محققین مثل زمخشری و غیره بر آنند که قرینه
استعاره مکنیه منحصر در تخییلیه نیست بلکه میتواند شد که قرینه آن استعاره تصریحیه
باشد مثل قوله تعالی والذین ینقضون عهد الله که در اینجا تشبیه شده است عهد بحبل
و عهد که مشبه است مذکور است و این استعاره مکنیه است و بعد از ان تشبیه شده است

ابطال عهد بنقض حبل و مشبه به که نقض حبل است مذکور شده است و استعمال شده است
در مشبه و این استعاره تصریحیه قرینه واله است بر استعاره بالکنایه زیرا که اگر این
نباشد معلوم نمیشود که مستعار منه حبل است پس آن دلالت بر حبل میکند و
مخفی نماند که در صورتی که مشبه و مشبه به هر دو مذکور باشند نمی تواند شد که کلام استعاره
باشد بلکه تشبیه خواهد بود در بعض صور و در بعض صور هم تشبیه نخواهد بود بنا بر مذهب
اکثر و تفصیل این کلام است که در صورتی که مشبه و مشبه به هر دو مذکور باشند اگر اسم
مشبه به خبر مشبه باشد مثل زید اسد یا در حکم خبر آن باشد مثل آنکه حال از آن باشد
یا صفت آن باشد یا خبر باب کان و ان یا مفعول ثانی باب علمت باشد در این
صورت کلام تشبیه خواهد بود و استعاره نخواهد بود همچنانکه در مقدمه مذکور شد و اگر
اسم مشبه به خبر مشبه یا در حکم خبر آن باشد مثل رایت بزید اسدا یا لقیتنی منه اسد
در اینصورت کلام استعاره نخواهد بود بالاتفاق زیرا که استعاره باید اسم مشبه به
جاری شود بر مشبه یعنی اسم مشبه به استعمال شود در مشبه که در ظاهر فعل واقع شود
بر مشبه به و مقصود از آن مشبه باشد و در اینجا چنین نیست بنا بر مذهب اکثر کلام در
اینصورت تشبیه هم نیست باعتبار آنکه ذکر مشبه در اینجا از برای اثبات تشبیه نیست
زیرا که در دو مثال مذکور قصد دلالت بر مشارکه نشده است به تشبیه در ضمیر متکلم است
لیکن در کلام شعاری بآن نیست پس تشبیه هم نخواهد بود و بعض این دو مثال را از جمله
تشبیه شمرده اند والعلم عند الله **تقسیم هشتم** باعتبار مقصود از استعاره است و بیانی

اعتبار استعاره

اعتبار استعاره بر دو قسم است **اول** استعاره تحقیقیه و آن است که مقصود از آن یعنی
آنچه استعاره استعمال در آن شده است امری باشد متحقق و ثابت خواه تحقق آن
حسی باشد مثل رایت اسدا یرمی که مقصود از آن رجل شجاع است و آن امری است
که متحقق است حسا و خواه تحقق عقلی داشته باشد مثل قوله تعالی اهدنا الصراط المستقیم
که مقصود از آن دین اسلام است و آن امری است که متحقق است عقلا و جمیع استعا
رات مذکوره سوای تخییلیه از جمله استعاره تحقیقیه است **دوم** غیر تحقیقیه و آن
منحصر است باستعاره تخییلیه که مقصود از آن امری متحقق نیست بلکه امری است که محض
تخیل و توهم است همچنانکه بتفصیل مذکور شد **تقسیم نهم** باعتبار انتزاع تشبیه و عدم
انتزاع آنست و باین اعتبار استعاره بر دو قسم است **اول** استعاره تمثیلیه و آن است
که هیئت منتزعه از چند امر تشبیه شود بهیئت منتزعه چند امری دیگر و توضیح استعاره
تمثیلیه با مثال آن در آخر فصل اول مذکور شد **دویم** غیر تمثیلیه و آن شامل جمیع
استعاراتی است که مذکور که هیچ یک هیئت منتزعه بهیئت دیگر تشبیه نشده است و
مخفی نماند که تمثیل هرگاه در میان مردم شایع شود از آن مثل میگویند پس مثل استعاره
تمثیلیه است که شایع بین الناس شده باشد یعنی ابتداء مشتهر از آن گفته باشند و بعد از آن
شایع میان مردم شده باشد مثلا قصیر بن سعد شخصی که اطاعت او را نمیکرده است
گفته است لا یطاع لقصیر امر حال هر کس که دیگری که دیگری او را اطاعت نکند می
گویند لا یطاع لقصیر امر و هر مثلی باید تغییر داده نشود و مراعات مضرب شرط نیست

مثلاً هرگاه در مورد مخاطبه است و باین عبارت متشمل بر تاء تانیث نباشد و
در مضرب مخاطب مرد هم باز باید بتاء تانیث گفته شود و مخفی نماند که از آنچه مذکور
شد معلوم شد که اقسام استعاره که باسمی خاص موسوم‌اند چهارده قسم است اول و
دوم وفاقیه و عنادیه با اقسامها الثلثه سیم و چهارم تبعیه و اصلیه پنجم و ششم عامیه
و خاصیه هفتم و هشتم مطلقه و مجرده نهم و دهم مرشحه و مکنیه یازدهم و دوازدهم
تحقیقیه و تخییلیه سیزدهم و چهاردهم مصرحه و تمثیلیه و از اقسام مذکوره هر دو
باهم که مذکور شدند باهم متقابلند و بایکدیگر جمع نمیشوند بغیر از دو قسم اخیر که از
جمله متقابلین نیستند پس هر یک از اقسام بغیر از مقابل خود با هر یک از اقسام
دیگر جمع میشوند بشرطی که مقابل قسم دیگر مذکور نباشد پس استعاره پس استعاره وفاقیه
با استعاره عنادیه جمع نمیشود و با اقسام دیگر جمع میشود بشرطی که مقابل هیچیک از
اقسام دیگر در کلام نباشد و همچنین است حکم در باقی و مطلقه چون تقابل با مجرده و
مرشحه دارد با هیچیک جمع نمیشود و مرشحه با تخییلیه و مکنیه جمع هم جمع نمیشود باعتبار
اینکه در مرشحه باید مشبه به مذکور باشد و در تخییلیه و مکنیه باید مشبه مذکور باشد و مصرحه
هم با تخییلیه جمع نمیشود باعتبار اینکه در مصرحه باید مشبه به مذکور باشد و میتوانند شد
که مصرحه با مکنیه در کلام جمع شوند اما نمی‌توانند شد که یک استعاره هم مصرحه باشد
و هم مکنیه و تحقیقیه با تخییلیه جمع نمیشود و با اقسام دیگر جمع میشود اما جواز جمع تمثیلیه با
بعض اقسام و عدم جواز آن با اقسام دیگر محتاج بتفصیلی است که این رساله گنجایش آن

ندارد و الله

ندارد و الله اعلم و مخفی نماناد که جایز است که یک لفظ نسبت بیک معنی باعتبار مجاز مرسل باشد
و همان لفظ نسبت بهمان معنی باعتبار دیگر استعاره باشد و این در صورتیست که
میان معنی مجازی و حقیقی دو نوع از علاقه باشد یکی علاقه مشابهت و دیگری علاقه که غیر
مشابهت باشد پس باعتبار اول استعاره خواهد بود و باعتبار ثانی مجاز مرسل
خواهد بود مثلاً مشفر که شفه بعیر است هرگاه استعمال شود در شفه انسان استعمال
شود باعتبار تسمیه مطلق باسم مقید خواهد بود و از جمله مطلق شفه انسان است
خاتمه در ذکر بعضی از محسنات بدیعه بدانکه وجوه تحسین کلام بر دو قسم است اول
تحسین معنوی یعنی تحسینی که راجع بمعنی است و اگرچه مدخلیتی بلفظ هم دارد دوم تحسین
لفظی که راجع بلفظ است و وجوه قسم اول بسیار است لیکن ما درین رساله
به بیست وجه که مشهورتر و معتبرتر بود اکتفا میکنیم وجه اول مطابقه و مطابقه
آنست که دو امر متقابل در کلام جمع شوند خواه هر دو اسم یا فعل یا حرف باشند
مثال اسم نحو قوله تعالی تحسبهم ایقاظا و هم رقود و مثال فعل نحو یحیی و یمیت و
مثال حرف نحو لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت و می‌توانند شد که مختلف باشند مثل
او من کان میتا فاحییناه دوم مقابله و مقابله آنست که چند معنی متوافق ذکر شود
و بعد از آن چند معنی دیگر که متقابل با چند معنی اول باشند به ترتیب ذکر شود
نحو قوله تعالی فلیضحکوا قلیلا و لیبکوا کثیرا سیم التفات و معنی آن با امثله آن ظا
هر است چهارم لف و نشر و تعریف و مثال آن هم محتاج بذکر نیست و آن یا مرتب است

یا مشوش و مثال هر یک ظاهر است **پنجم** ارصاد است و آن آنست که در فقره از نثر
یا در بیتی از شعر قبل از عجز آن لفظی ذکر شود که دلالت بر عجز آن بکند و این دلالت
از برای کسی خواهد بود که عارف بروی یعنی حرف آخر فقره یا بیت باشد زیرا که
کر روی را بداند دلاله از برای وی نخواهد بود مثال فقره نحو قوله تعالی و ما کان الله
لیظلمهم و لکن کانوا انفسهم یظلمون و مثال بیت نحو اذا لم تستطع شیئا فدعه
و جاوزه الی ما تستطیع **ششم** اقتباس و آن آنست که متکلم کلمه از قرآن یا آیه از
انرا داخل در کلام خود کند نحو اصبروا عن المحرمات و صابروا علی المفترضات
و رابطوا بالمراقبات و اتقوا الله فی الخلوات یرفع لکم الدرجات **هفتم** تلمیح است
و تلمیح آنست که متکلم در اثنای کلام اشاره کند بمثل شایع یا شعر مناسب چنانکه
حضرت امیر المؤمنین ع در خطبه شقشقیه اشاره فرموده اند بشعر اعشی که گفته است
شتان ما یومی علی کورها و یوم حیان اخی جابر **هشتم** اعتراض است و آن
آنست که در اثنای کلام جمله مذکور شود که غرض بدون آن تمام باشد نحو قوله
تعالی فلا اقسم بمواقع النجوم و انه لقسم لو تعلمون عظیم که غرض بدون آیه و انه
لقسم لو تعلمون عظیم میشود و غرض این آیه هم بدون لو تعلمون تمام میشود **نهم** تمام
احتمال الضدین است و آن آنست که کلام تحمل مدح و ذم هر دو باشد چنانکه
شخصی بو احد العین گفت لیت عینیک سواء که این احتمال دارد که حمل شود
بر اینکه کاش هر دو چشم تو بینا می بودند و احتمال دارد که حمل شود بر اینکه کاش

هر دو چشم تو

هر دو چشم تو کور می بودند **دهم** مراعات نظیر و مراعات نظیر آنست که امور متناسبه
متناسبه در معنی جمع شوند نحو و الشمس و القمر بحسبان و النجم و الشجر یسجدان **یازدهم**
مشاکله است و مشاکله آنست که تعبیر شود از چیزی بلفظ غیر آن چیز باعتبار وقوع
آن چیز در مصاحبت آن غیر نحو قالوا اقترح شیئا نجد لک طبخه قلت اطبخوا لی
جبة و قمیصا یعنی گفتند سؤال کن چیزی را از برای تو طبخ کنیم گفتم و طبخ کنید از برای من
جبه و قمیص که در اینجا تعبیر از لفظ خیطوا با طبخوا شده است باعتبار اینکه
در مصاحبت نطبخ واقع شده است **دوازدهم** تنسیق است و آن آنست که از برای
شیء چند صفات بر سبیل توالی ذکر شود نحو قوله تعالی هو الله الذی لا اله الا هو
الملک القدوس السلام المؤمن الآیه **سیزدهم** ایهام و توریه است و آن آنست
که لفظی ذکر شود که از برای آن دو معنی باشد یکی قریب یعنی ظاهر باشد و دیگری بعید باشد
نحو قوله تعالی الرحمن علی العرش استوی که از برای استوی دو معنی است یکی استقرار که
معنی قریب است و آن در اینجا مراد نیست و دیگری استیلا که معنی بعید است و همین
در اینجا مراد است **چهاردهم** مزاوجه و مزاوجه آنست که در شرط و جزا دو معنی
جمع شوند و مشترک باشند در ترتیب معنی از معانی بر هر یک از این دو نحو آن جاء
فاکرمنی سمع الامیر فاکرمه که در اینجا جائی در شرط واقع شده است و سمع الامیر
در جزا واقع شده است و اشتراک و ازدواج در ما بین اینها واقع شده است در
اینکه بر هر یک اکرام مترتب می شود **پانزدهم** عکس و عکس آنست که جزئی از کلام مقدم شود

وجزئی مؤخر و بعد از آن عکس نحو یعنی مقدم مؤخر شود و مؤخر مقدم شود عادات
السادات سادات العادات و کلام الملوک ملوک الکلام و نحو یخرج الحی من
المیت و یخرج المیت من الحی شانزدهم رجوع و آن آن است که کلامی بگوید و
بعد از آن عود کند و آن را نقض کند به سبب نکته نحو فاف لهذا الدهر لا بل ا
لاهله که در اینجا اول آن را از برای دهر اثبات کرده است و بعد از آن آن را
نقض کرده است و اثبات از برای اهل آن کرده است از برای اشعار بر آنکه
بدی دهر باعتبار بدی مردم است از دهر است هفدهم استخدام آن است
که از لفظی دو معنی داشته باشد یک معنی آن اراده شود و بعد از آن ضمیری که
بآن راجع شود معنی دیگر اراده شود و یا از یک ضمیر آن لفظ یک معنی آن اراده
شود و از ضمیر دیگر معنی دیگر اراده شود و مثال استخدام ظاهر است هجدهم
تجاهل عارف مثل ابارق عن جانب الغور لامع ام ارتفعت عن وجه سلمی البراقع
نوزدهم مبالغه و آن آن است که ادعا شود بلوغ صفتی از صفات بحد متخیل
یا مستبعد و مثال آن ظاهر است بیستم تجرید است و تجرید آن است که از
امری که صاحب صفت باشد امری دیگر مشترک باشد یعنی صاحب همان صفت بمعنی
از آن انتزاع شود از راه مبالغه در اتصاف امر اول بآن صفت نحو قوله تعالی
لهم فیها دار الخلد یعنی از برای ایشان در جهنم دار خلود است و شکی نیست
که اصل جهنم دار الخلود است بلکه از پس دار الخلود است گویا دار خلودی دیگر

از آن

از آن منتزع شده است اما وجوه تجنیس لفظی ما در اینجا بچهار وجه که محتاج
الیه است اکتفا می کنیم اول تجنیس تام است و تجنیس از جنسی بر سه قسم است قسم اول
تجنیس تام است و تجنیس تام آن است که دو لفظ متشابه باشند در نوع حروف
و عدد حروف و در حرکات و ترتیب هیئات حروف نحو حدیث حدیث
و دو لفظ متشابه را متجانسین میگویند و تجنیس تام را متماثل میگویند هرگاه
متجانسین از یک نوع کلمه باشند یعنی هر دو اسم یا فعل یا حرف باشند چنانکه
مذکور شد و اگر از یک نوع نباشند آن را تجنیس تام مستوفا می نامند مثل یزید
فی کل یوم عذاب یزید دوم تجنیس محرف و آن آن است که متجانسین مختلف
باشند در هیئت حروف یا مختلف باشند بحرکت و سکون یا مختلف باشند به
تخفیف و تشدید مثال اول جبة البرد جنة البرد و مثال ثانی البدعة شرک
الشرک مثال ثالث الجاهل اما مفرط او مفرط سیم تجنیس ناقص و آن آن است
که متجانسین در عدد حروف مختلف باشند یعنی عدد حروف یکی از متجانسین زیاده
تر از عدد حروف دیگری باشد مثل والتفت الساق بالساق الی ربک یومئذ
المساق و تجنیس ناقص هم منقسم بر اقسام چند میشود که ذکر آنها از وظیفه
این رساله نیست و گاه هست که تجنیس باشاره میشود میباشد نه بتصریح
نحو خلقت لحیته موسی باسمه و بهارون اذا ما قلبا که اسم موسی اشاره است
بموسی حجام باشد و آن مجانس است با موسی که اسم شخص است و مخفی نماند که

که امثله مذکور شد از برای تجنیسی بود که هر یک از متجانسین مفرد باشند و گاه هست که
احد متجانسین یا هر دو مرکب باشند و این را جناس ترکیب می‌نامند و جناس ترکیب بر
سه قسم است اول آنکه متجانسین متشابه باشند از حیثیت کتابت نه در تلفظ نحو غوک
غوک قصار قصار و ذلک ذلک فاخش فاخش فعلاک فعلاک یهدی یهدی دوم آنکه
متشابه باشند از حیثیت تلفظ نه کتابت نحو آن حیث ساق قبل عن جره الظلم
و نحو شارف در عاقد رعن ما بها السم و جرب بحلاقیم لا حوف فی الحرم سیم
آنکه متشابه باشند در کتابت و تلفظ هر دو نحو اذا لم یکن ملک ذا هبة فدعه
فدولته ذاهبة و ذاهبه اول بمعنی بخشش است و ذاهبه دوم بمعنی غیر باقی است
دوم از وجوه تحسین لفظی سجع است و سجع عبارت است از توافق دو کلام
کلمه در آخر از نثر و آن بر سه قسم است اول متوازی و آن آن است که عدد حروف
دو کلمه مساوی باشند و حرف آخر هر دو متحد باشند مثل کنزه الوفاق نفاق دختر
الخلاف شقاق مطرف و آن آن است که هر دو کلمه متفق در حرف آخر باشند
اما در عدد حروف مساوی نباشند نحو قوله تعالی ما لکم لا ترجون لله وقارا و
قد خلقکم اطوارا سیم متوازن و آن آن است که در عدد حروف مساوی
باشند اما متفق در حرف آخر نباشند نحو الحمد لله غیر مفقود الانعام و لا ممکن فوت
الافضال سیم از وجوه تحسین لفظ قلب است و آن آن است که کلام نحوی باشد
که هرگاه آن را مقلوب کنیم و ابتدا بحرف آخر کنیم باز همان کلام حاصل شود

مثل قوله

مثل قوله تعالی کل فی فلک و قوله تعالی ربک فکبر و قلب در مفرد نحو فتح و حتف چهارم
از وجوه تحسین لفظی ترصیع است و ترصیع آن است که اوزان الفاظ متساوی
باشند و متفقه الاعجاز باشند نحو ان الابرار لفی نعیم و ان الفجار لفی
جحیم هذا آخر ما اردنا ایراده فی هذه العجالة نفع الله بها جمیع الطالبین و
جعلها من الذخایر الفایزة لی غدا بحق محمد
خاتم النبیین و علی سید الوصیین
و اولاده الطاهرین صلوات الله
علیهم اجمعین تمت فی یوم یکشنبه
۲۰ شهر محرم الحرام
سنه ۱۲۲۸

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قال اعلم ان جماعة من علماء هذا الزمان ايدهم الله اعتقدوا حلية القرض بشرط المعاملة المحاباتية وهي
ان يشتري شيئا قليلا بقيمة كثيرة او يبيع بعكس ذلك ومرادي منها هنا ان يبيع المقرض من المستقرض
ما يزيد من ثمن المثل او يشتري منه بانقص منه او يوجر بازيد من المثل او يستاجر بانقص منها او
يصالح كذلك او يملك منه عينا او منفعة بقصد هبته او غيره وادعى بعضهم عدم الخلاف من
الشيعه في هذه الحيلة وان الخلاف فيها من العامه وبهذا السبب شاع هذه المعاملة دائما بحيث
لا يرون فيها باسا ولا كراهة ولا يحتاطون اصلا ومطلقا وان كان ديدنهم التجنب عن الشبهة مثل
انهم لا يشربون السنن في الصوم وان كان مستحبا مع كون تركهم اياه في غاية المشقة ويورث
اختلال دماغ وتشويش ذهن بالنسبة الى الصلوة وغيرها من العبادات اقول يقال حابا الرجل حباء
بالكسر والمد اعطيه الشيء بغير عوض والاسم منه الحبوة بالضم ومنه الحبوة لما يعطى الولد الاكبر
من مال ابيه ومنه ايضا بيع المحاباة وهو ان يشتري شيئا باكثر من ثمن مثله او يبيع شيئا

بدون ثمن مثله فالزايد عطية من المشتري او البايع ولما قال المؤلف دام عمره المعاملة المحاباتية
فلا وجه لتعيين بالاشتراء والبيع وقوله ومرادي منها الان مراد من قال المعاملة المحاباتية
ايضا ذلك وهو غلط لكنه سهل ثم اعلم ان الشايع في الاعصار والمنقول عن العلماء والاخبار
والمدون في الاسطار القرض ومعاملة محاباتيه من غير ذكرها اياه شرطا لكن معلوم ان المستقرض
لو لم يوقع المعاملة المحاباتيه لم يعطه المقرض فلسا فان كان مراده من الشرط توقف وجود القرض
وتحققه عليه من غير ذكرها اياه الشرط فلا شك في شيوعه وذيوعه وعدم الخلاف منه
بين الشيعه ولا وجه للاحتياط فيه ايضا ومطلقا كما ستعرف ويعترف وان كان مراده مع ذكر اياه
الشرط فلا ريب في عدم شيوعه بل عدم وقوعه من الامصار التي هي اماكن الاجاد والمنع للاحتياط
من المنع الوارد في الاخبار كما ستطلع عليه ولعلك بحكم بحديث ان مراد من اعتقد حلية القرض
بشرط المعاملة المحاباتية الاول لان الخلاف في القرض بشرط المعاملة المحاباتية مشهور بين الشيعه
ومذكور في السنة فكيف يدعي بعضهم عدم الخلاف بين الشيعه فتامل قال ويحتاطون في هذه وغيرها
من الشبهات التي هي ادون منها شبهة وربما كان الامر فيها في غاية السهولة ولا يحتاطون في القرض الذي
ونقصه مع ان درهما من الربا اشد عند الله من سبعين زنية كلها بذات محرم مثل الام والاخت
والعمة والخالة في جوف الكعبة الى غير ذلك من التهديدات البالغة والتخويفات الهايلة حتى انه
تعالى في القران ما اكتفى بتحديد او تحديدين او ثلثة او اربعة او خمسة او ستة بل الى عشرت

عليه سبع ايات من تحديد اية فيها فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله ومنها فمن عاد فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون ومنها والله لا يحب كل كفار اثيم واما التي في السنة فهي اكثر من ان
تحصى مثل ما ورد من اكل الربا ملا الله بطنه من نار جهنم بقدر ما اكل وان حصل منه بغير كل ما قبل الله
منه عملا ويكون دائما في لعنة الله والملائكة والناس اجمعين مادام معه قيراط منه وما ورد
من انه اذا اراد الله هلاك بلد ظهر فيه الربا وغير ذلك حتى ورد ان الكاتب والشاهد والمعطي
شركاء معه في الملعونية وانه تعالى لعنهم وورد ان الربا في هذه دبيبا اخفى من دبيب النملة
وورد ان الله تعالى قد عظم امر الربا واكثر وبالغ لاجل حصول المعروف بين الناس وقرض الحسنة
ونفتح هذا الباب لسد باب المعروف بالكلية واندرس بالمرة حتى لا يوجد اسمه ولا يسمع اسمه الى
غير ذلك وستعرف بعضا اخر هذا **اقول** مما افاد اقا يظهر ان اجازة المعاملة المحاباتية منضما الى
القرض صدرت من السدين المحتاطين فيكون هذا الحكم جليا عندهم من غير شائبة شبهة
وما حام حوله احتمال الربا والكلام المناسب للاحتياط لهم نهيهم عنه جزما او احتياطا وهذا
مؤيد لما ذكرنا انفا من مرادهم حرمة الربا عملا من ضروريات الدين وغير محتاج الى البيان
وما ذكرنا من سوق الاعداد والترقي غير مناسب كان الاولى ان يذكر الاولين ثم الترقي والسبع التي
اشار اليها اربع منها في البقرة والاثنان منها في ال عمران وواحدة في النساء وقوله الى غير ذلك
مشعر بان قوله نفتح هذا الباب الى اخره وارد في الحديث وليس كذلك بل هو من كلامه وستعلم

مايرد عليه **قال** مع ان فقهائنا رحمهم الله باجمعهم صرحوا بان القرض بشرط النفع حرام مطلقين
للفظ النفع غير مقيدين بما اذا لم يكن معاملة محاباتية او مثلها مثل الهبة والعارية وخصوص الحيلة
بصورة الشرع ليس الا واتفقت عباراتهم على هذا ولم يختلف مقالاتهم اصلا وراسا بل جميع منهم
صرح بعدم التقييد والتخصيص وحكم بحرمة القرض المذكور على سبيل التنصيص منهم المحقق
الشيخ ابن الصلح الصيمري في شرح الشرايع والعلامة في بعض كتبه مثل التحرير والقواعد و
القاضي المحقق ابو طالب الحسيني في رسالة الفارسية في حرمة الربا صرح فيها مكررا كما لا يخفى
والمحقق الشيخ علي ايضا في شرحه على القواعد حيث تظهر منه موافقة المطلق ويظهر من مولانا
المقدس الاردبيلي في شرح الارشاد ويظهر من الشروح المذكورة ومن الرسالة عدم كون ذلك
خلافيا اذ لو كان خلافيا لتعرضوا له كما تعرضوا لساير الخلاف النادرة في ذلك المقام وبالجملة
المطلع على طريقتهم والتامل في كلامهم يظهر له ما ذكرنا **اقول** السادة من شرط النفع الزيادة
على القرض من حيث هو والاطلاق ينصرف اليه بلا شك وتخصيص الحيلة بصورة الشرع في مقابل
شرط الزيادة على القرض من حيث هو لا في مقابل شرط المعاملة المحاباتية ايضا مع ان جماعة من فقهائنا
جوزوا الشرط الصحاح عوض المكسرة من غير فكر حيلة منهم الشيخ في النهاية حيث يقال ان اعطاه
الغلة واخذ منه الصحاح شرط ذلك او لم يشرط لم يكن به باس ومنهم ابو الصلاح حيث قال
يجوز القرض بشرط ان يعطيه عوض الغلة صحاحا وعوض المصوغ من الذهب عينا ومن الفضة رقا و

وعوض نقد مخصوص من خالص الذهب والفضة العليق من نقد غيره ويلزم ذلك مع الشرط وعلته
ليس له الا مثل ما اقرض الا ان يتبرع احدهما ومنهم ابن حمزة وقال العلامة في التحرير في قول الشيخ
اشكال وفي تلخيص الخلاف من الفقهاء من يقول بجواز الزيادة في القرض اذا لم يكن ربويا ومع
تصريح هؤلاء الاصحاب من الاصحاب كليه شرط بعض افراد النفع من غير ذكر حيلة ما ذكره من ان
فقهائنا باجمعهم اه لشيء عجاب يشمئز منه اولو الالباب واعجب من ذلك ما اسنده الى
القواعد فان عبارة القواعد هكذا يجوز لو اقرضه بشرط ان يقرض منه او يقرضه اخرا و
يبيعه بثمن المثل او بدونه او يسلفه او يستسلف منه وهي صريحة في جواز القرض بشرط المعاملة
المحاباتية في متن العقد فكيف يمكن ان يكون العلامة في من المنصصين على حرمة القرض
المذكور ولعل هذا سهو من قلمه ولم عمره والكان بباله ان يكتب الارشاد فسبق قلمه بكتابة القواعد
لكن عبارة الارشاد هكذا ولو شرط النفع حرم حتى شرط الصحيح عوض المكسر ولم يفسد الملك
ولو تبرع المقترض الزيادة جاز وهي ليست نصا في حرمة القرض بشرط المعاملة المحاباتية بل
الا ربط لها بها ظاهرا ولعل هذا غير مضر لان عبارة التحرير ليست صريحة في حرمة القرض
المذكور لان عبارته في موضع منه هكذا قال ابن ادريس لا يجوز ان يشترط رد الصحاح عوض المكسرة و
هو الاقوى وفي موضع اخر منه لو اقرضه وشرط الزيادة في الصيغة او القدر بطل وفي موضع
اخر منه لو اقرض شيئا وارتهن عليه وسوغ له الراهن الانتفاع بالرهن من غير شرط جاز ذلك

حيث قال الشيخ شرط الصحيح عن الغلة ومنهم القاضي ابن براج حيث قال مثل ما قاله الشيخ

وظاهر ان هذه العبارات لا ربط لها بما نحن فيه نعم في كتاب البيع منه نوع ايماء اليها وفي موضع اخر منه
صريح في الجواز كما ستنقل منه ولعل من الاعجب ما اسنده الى المحقق الشيخ علي في شرحه على القواعد
لانه قال في شرح قول المصنف اما لو شرط رهنا بدين اخر فالاقرب الجواز اي بخلاف ما لو شرط
في القرض رهنا بدين اخر فانه موضع خلاف والاقرب جوازه ووجه القرب ان ذلك ليس
زيادة في مال القرض وانما هو شرط خارج عنه وان كان زيادة بحسب الواقع فان المنهي
عنه هو الزيادة في مال القرض نعم ظاهر فهم ما رواه العامة من قول النبي صلى الله عليه واله
كل قرض يجر منفعة فهو حرام مناف له ويحتمل ضعيفا التحريم لتحقق زيادة المنفعة المنهي انتهت و
نعلم ان هذه العبارة ظاهرة بل صريحة في جواز القرض بشرط المعاملة المحاباتية وان رايه و
فتواه هو الجواز الا ترى كيف اسند المنافي الى رواية العامة وجعله احتمالا ضعيفا وقال في
شرح قول المصنف وكذا ويجوز لو اقرضه بشرط ان يقترض منه او يقرضه اخر اي يجوز ان يقرضه
شيئا بشرط ان يقرضه شيئا اخر وربما قيد بان يكون ذلك بمحض الاحسان لا لخوف ونحوه ولا
يحصل بالقرض مصلحة ونفع المقرض وقد عرفت ان الزيادة الممنوعة من اشتراطها هي ما كانت
في مال القرض المنهي وهي ايضا صريحة في الجواز وقال في شرح قول المصنف او يبيعه بثمن المثل
او بدونه قيل بالمنع فيما اذا اشترط ان يبيعه بدونه لجر المنفعة وهو مردود بما ذكرناه انتهى
وترى صراحتها وقال في شرح قول المصنف لكن يصح ان يجعل ... فائدة وهي ان الشرط والوافقة

في عقد القرض اقسام الاول ما يفسده وهو اشتراط الزيادة للمقرض في نفس مال القرض الثاني
ما يكون اتفاقا او وعدا وهو الزيادة للمقرض من غير ان يكون للمقرض زيادة الثالث ما يكون
كالشرط وهن به مؤكدا وهو صحيح قطعا الرابع ما يكون زيادة للمقرض لكن لا في مال القرض وفي
صحته تردد والاصح الصحة الخامس ما يكون وعدا محضا كالو اقرضه شيئا وشرط له ان يقرضه
شيئا اخر لمحض الاحسان اذا عرفت ذلك فلا بد من الفرق بين هذه الشروط في الاحكام
ففي الاول معلوم بقاء مال القرض على ملك المقرض وفي الثاني ان كان الشرط لغوا فلا يجب
دون كان وعدا فمعناه ان وفى به كان حسنا والا لم يأثم ووجهه ان المقرض احسن الى
المقترض باقراضه وشرط في ذلك الاحسان احسانا اخر لنفعه فقط فلا يجب الاستيفاء لمقابلة
المقتضية للوجوب وفي الثالث والرابع عليه الوفاء لان المقرض لم يرض بالقرض الا على
التقدير اشترط وقد رضي المقترض على ذلك الوجه فيجب الوفاء به فان لم يقتض اثم ولم يكن له
اجارة قطعا لان القرض عقد جائز من الطرفين لكل منهما فسخه فله ان يفسخه حالا وهل يرتفع
وجوب الدفع على المطالبة بمال القرض ام يجب دفعه بمجرد المطالبة بالشرط مع عدم الوفاء به
وجهان وفي الاول قوة النهي وصراحة هذه العبارة بمكان كما ترى وليت شعري مع هذه
العبارات كيف يقولها ما عمم ويظهر من المحروح المذكورة والرسالة عدم كون ذلك خلافيا
اذ لو كان خلافيا لتعرضوا له كما تعرضوا لساير الخلافيات النادرة في ذلك المقام وليس

شرح ابن المصلح حتى النطريه ولا شرح الارشاد هذا الموضع منه قال فخر المحققين ولد العلامة
في شرحه على القواعد والحق عندي ما اختاره المص ولعله منتهى في النقل عن الشارحين ايضا
لانهما كيف لا ينقلان الخلاف مع ما ذكرنا فتدبر قال ومما يؤيد ويشهد ما سنذكر من حمل الفقهاء
وصحيحة يعقوب بن شعيب على صورة الشرط ومما يؤيد ايضا انهم ذكروا الحيلة بجعل اللذة في القرض
بان يجعل شرطا في عقد لازم ولم يتعرض واحد منهم لذلك بالنسبة الى النفع اص ومما يدل ايضا ان
غير المصرحين المظهرين لم يذكروا لهم اصطلاحا في لفظ النفع من العام ولم يشر الى ذلك غيرهم
ايضا بل لا شك في انهم ما غيروا الفهم فيه ولا احدثوا اصطلاحا خاصا في ذلك مع انهم يسمون
معاملة محاباة والمحاباة بعينها منفعة مع انهم في كتاب الربا يذكرون الحيلة واتفقوا على
الحكم بالتحريم مطلقا واستثنوا صورة التبرع خاصة من دون التعرض الى حيلة اخرى وذلك لانهم
في حيلة الربا يشترطون ان لا يقع مشارطة فيها ولا يبقى سوى التبرع اقول حمل بعضهم صحيحة
يعقوب على ما ذكر وحمل الكل عليه غير الاري ان العلامة في المخ تارة يطرحها لمعارضتها الروايات
اخر وتارة يحملها على الكراهة وسمي بتفصيل القول فيها وعدم ذكرهم الحلية في حلية النفع كما
نهي لان غير واحد منهم تعرضوا له كما عرفت فكيف يقول ولا تعرض واحد منهم لذلك بالنسبة
الى النفع اص وما ذكره ثالثا من ان ليس لهم اصطلاح في النفع امر غريب لان المتبادر من القرض
بشرط النفع هو الزيادة في نفس القرض بان يقرض ويشرط الزيادة كما كان متعارفا في زمان الجاهلية

وشايعا في هذا الزمان بين الهنود واليهود وقد نقل عن ابن عباس كان الرجل منهم اذا
حل دينه على غريمه وطالبه قال المطلوب منه زدني اذيك في المال فيتراضيان ويعملان عليه
فاذا قيل لهم هذا ربوا قالوا هما سواء يعنون بذلك ان الزيادة في الثمن حال البيع و
الزيادة فيه بسبب الاجل عند محل الدين سواء الجرهن ارادته ما ذكرنا لا يحتاج الى اصطلاح
جديد ولا الى تغير لغة نعم من يقول بشمول النفع للمعاملة المحاباتية يلزم عليه التعبير
بان يقول مرادي من النفع اعم من ان يكون في عقد القرض او في عقد يكون في ضمن القرض
ولذلك ترى من رايه العموم يصرح بذلك ومما ذكرنا ضعف ما ذكره قال ومما يشهد ان
المظهرين والمصرحين في كتبهم المختصرة والقواعد هم في الاطلاق المذكور يعلم ان مرادهم ما
يطلق عليه لفظ النفع لغة وعرفا مطلقا لان الاصل حمل اللفظ على حقيقته وحمل اللفظ على اطلاقه
سيما كلام الفقيه في مقام فتواه اذ معلوم ح ان مراده ما هو نفع عند الناس حيث ما
ينبه خلاف ذلك حضرا مع اتفاق كلهم في مقام الفتوى على الاطلاق الا قليلا منهم
وذلك القليل ايضا صرح بالعموم والشمول لتلك المعاملة والشراح صدر منهم ما صدر
الى غير ذلك مما سيجي ومعلوم بالقراين ان المعاملة المحاباتية نفع ولا شك في ان مجعل الفلس الف
تومان او الالف تومان مثلا يكون نفعا فلو كان قرض ماة الف تومان مثلا بشرط فلس يكون
حراما لكون الفلس نفعا بل ونصف الفلس او عشره فكيف لو اقرض ماة الف تومان بشرط ان

يهب عشرين الف تومان او يشتري فلسا معه بعشرين الف تومان او ازيد لا يكون حراما لعدم
كون ذلك قرضا بشرط نفع اص بحسب العرف واللغة ويكون داخلا في القرض الخالي عن النفع
مطالبة عند اهل العرف واللغة واي عاقل يمكنه ان يقول هذا او يدعيه ويجوزه و
مجرد تسمية النفع بالهبة او المحاباة لا يخرجه عن كونه نفعا ولا يمنع عن تسميته بالنفع
او للمنافاة بين الاطلاقين والتسميتين بل النفع الحرام القطعي ربما يكون له اسم اخر
اقلها انه ماخوذ من مسلم بطلب او اعطاء منه بطيب نفسه وورد ان مال المسلم بطيب النفس
حلال ولم يشترط النفع الحرام ان لا يكون له اسم اخر وعبارة اخرى ولم يشترط ايضا في
النفع ان يكون الانتفاع به بالفعل وابتداء اذا النفع الحرام ربما يكون مثل ارض خراب
بل ربما ينتفع منه اص فتامل اقول حاصل ما ذكره اولا ان المصرحين بحرمة القرض بشرط
المعاملة المحاباتية في كتبهم المختصرة يقولون القرض بشرط النفع حرام ومعلوم ان مرادهم
مطلق النفع سواء كان في نفس القرض او في معاملة اخرى في جنسه بقرينة تصريحهم في
كتبهم المطولة بحرمته مطلقا ومن لم يصرح منهم بذلك ايضا مرادهم ذلك لان عبارتهم
مطابقة بعبارة المصرح وانت تعلم ما فيه لان حمل كلام احد في مقام على معنى بسبب كلام
اخر منه في مقام اخر منه لا يصير سببا لحمل كلام احد اخر على ذلك المعنى واي ربط وعلاقة
لزوم ومنهما مضافا الى ان حمل كلامي شخص واحد على معنى واحد غير لازم الا ان تغيير اراءه

الفقهاء في كتبهم غير عزيز فنقول من اطلق ولم يصرح بحرمة القرض المذكور وايد الحلية
لان رايه قد تغير لقرينه عدم تصريحه بالتعميم والاكان المناسب لتصريح الاترى
ان العلامه في القواعد صرح بالحلية وفي التحرير بالحرمة وفي الكتابين صدر اسئلة
بحرمة القرض بشرط النفع وخلاصة ماذكرنا ثانيا ان كل الفقهاء اتفقوا على حرمة
القرض بشرط النفع وحقيقة النفع مايسمى نفعا لغة اوعرفا والمعاملة المحاباتية نفع
لغة وعرفا فالفقهاء كلهم اتفقوا على حرمة القرض بشرط المعاملة المحاباتية فان قلت
مرادهم من النفع سوى المعاملة المحاباتية حتى الاستثناء والتقييد مجاز والاصل حمل
اللفظ على الحقيقة وعلى اطلاقه كما قال فان قلت لا نم ان القرض بشرط المعاملة المحاباتية
قرض بشرط النفع قلت تسمية النفع باسم اخر لا يخرجه عن حقيقته كما بين وانت خبير
بان الظاهر من كلامه ان يكون معقول لان الى اخره علة لعلية السابق المدعي وهو كما
ترى لانه بعد تسليمه مستقل في افادة المدعي وكذا السابق بعد تماميته غير محتاج اليه
والظ المواد القاطعة سقطت من قلمه ثم اقول هذا الدليل عليل جدا اما اولا فلانك قد
عرفت ان جماعة الفقهاء مثل الشيخ واتباعه صرحوا بجواز اشتراط النكاح عوض الغلة و
العلامه وولده والمحقق الشيخ علي نصوا بجواز القرض بشرط المعاملة المحاباتية وبعضا
فقهائنا صرح بجواز القرض بشرط الزيادة في غير المجانس الربوية مع ان الكل صرحوا بحرمة

الفرض

القرض بشرط النفع فهذا توجيه للكلام بما لا يرضى صاحبه ثم لا استدلال عليه من قبل
الاستدلال على اثبات اللغة واما ثانيا فلانا نقول ليس المعاملة المحاباتية نفعا بل النفع
فيها اللهم الا ان يكون من باب المجاز والاصل في الاستعمال الحقيقة كما قال وح نقول للقرض
بشرط المعاملة المحاباتية ليس قرضا بشرط النفع بل قرض بشرط شيء في ذلك الشيء نفع ولا
ريب ان المفهومين متغايران بحسب العرف واللغة لان المتبادر والمسبوق الى الذهن من
القرض بشرط النفع ان يكون الزيادة في نفس مال القرض مترتبة على مجرد صيغة القرض
من غير تحقق صيغة اخرى على القرض الاترى كيف قال المحقق الشيخ علي على ان ذلك ليس زيادة
في مال القرض وانما هو شرط خارج عنه وان كان زيادة بحسب الواقع وان المنهي عنه هو
الزيادة في مال القرض وكيف جوزوا وجوزوا عدم القرض بشرط البيع والاجارة بالمثل و
النكاح مع ان النفع في الكل متحقق للقرض لانه ان لم ينتفع منها الى يوقعها الا اذا كان
المقرض سفيها ولا اعتبار بفعله وكيف يقول عاقل وكيف يمكن ان يقول ان اشتراط
الشيء اشتراط لما فيه ومعناه ليس بينهما تغاير اصلا لا عرفا ولا لغة جزما وهل هذا
الا هذيان فما قال من قوله ومعلوم والتمثيل ساقط جدا وخال عن التحصيل جزما و
اما ثالثا فلان التمثيل لقوله ولم يشترط ايضا في النفع بالارض الخراب خراب لان النفع
فيها بالفعل لانه يقدر على التصرف فيها حسب ما يشاء من الوقف والاعطاء وغيرها فتامل

كيف لا يكون فان الذي يعطيه المقرض يزيد عوضه بل المشهور يقولون لا يمكنه اخذ العين
وان كانت موجودة وغير المشهور وان كان يجوز ذلك الا انه يجعل طلب العين فسخ
المعاملة من جهة ان المعاملة ليست بلازمة وذكروا صيغة القرض انه اقرضتك كذا ان تأخذه
وعليك رد عوضه او خذه بمثله فتدبر قال على انك قد عرفت ان جمعا كثيرا من الفقهاء قالوا
بان القرض بشرط تلك المعاملة حرام فالباقون من الفقهاء ان كانوا مخالفين لهم في ذلك فكيف
يمكنهم الحكم بحرمة شرط مطلق النفع من دون تقييد بعدم تلك المعاملة والقرض اصلا سيما
وان يتفقوا على ذلك وحضوصا بعد ملاحظة ماذكرناه مع انهم ربما يحكمون بحرمة اشتراط الرهن
على دين اخر او الكفيل او الضامن او الاستقراض او البيع بثمن المثل وامثال ذلك وهذه تنادي
ببقاء الاطلاق في كلامهم على حاله وانه يشمل العقود لان كل واحد من الكفالة والضمان
وامثالها عقد فضلا عن البيع ويتادى ايضا بانهم يحرمون شرط تلك المعاملة ايضا بل بطريق
اولى بل ابتع مع ان الهبة وغيرها من العقود الجائزة لا ينحصر صيغتها في لفظ وهبت مثلا
بل مثل ما اعطيت وما افاد مفاده ايضا فلا سعن ديو احرام عند هؤلاء الاعلام بمقتضى
ما يلزمهم من كلامهم وما يؤيد الاطلاق ان المحقق ره وبعض من وافقه لا يرضون
بالمعاملة المحاباتية بشرط القرض كما سنذكر ومع ذلك في بحث القرض يقولون لو بشرط النفع
حرم فتامل جدا اقول ماذكره تكرار للسابق وقد عرفت ما فيه وستعرف ما عليه قال

فان قلت

فان قلت بعضهم ذكر من جملة الحيل الربا ضم الضميمة فلم لا يجوز ذلك في القرض قلت
ضمها هناك لاجل الخروج عن المثلية وفي المقام يحرم المثل وغير المثل لو كان زيادة مع ان
الضميمة هناك يجعل جزء العوض الواحد من المعاملة الواحدة فالثمن مثلا عشر توامين فضة
~~اخر باراء فلس يكون حراما~~ وفلس والبيع عشرين توامانا فضة فلو جعل الثمن عشر والبيع عشر توامين
بشرط ان يعطي عشر توامين اخر بازاء فلس يكون واما عندهم لان البيع ليس بمجرد عشر توامين مطلق
بل مشروط بمعاملة اخرى وكون المجموع عوضا لو جاز ذلك معاملتين في صيغة الواحد ويجوز ذلك
عندهم لو لم يكن احدهما شرطا للاخر ولا يتحقق سفاهة بكون المعاملة بطة وهذا التحقيق
والقرض ايضا ولو جعل كل واحد من العشر توامين والفلس عوضا مستقلا بازاء عوض واحد وهو
عشرين توامانا يكون هذا ايضا حرام عندهم لان بناء هذا على التقسيط بالنسبة الى القيمة السوقية
فتامل جدا اقول ماذكره في جواب ان قلت صحيح لكن ماذكرنا من ان الاشتراط مط حرام عندهم فيه
تامل نعم اشتراط هبة الزائد حرام لانه ربا اما اشتراط البيع المحاباتي في ضمن البيع الربوي فحرمته عند
كل الفقهاء غير مسلم بل الظاهر من اطلاق اكثرهم جواز ذلك وسيجيء باقي الكلام فيه فانتظر قال ثم
اعلم ان الحيلة الشرعية انما يتحقق بالنسبة الى موضوعات الاحكام لا نفس الاحكام لانها على حسب ما
حكم به الشارع فاي حيلة لنا فيها فالنفع المحرم في القرض لو كان اعم من المعاملة المحاباتية فاي حيلة
لنا فيه لو كان مختصا بنوع فكيف يكون المعاملة حيلة بل هي امر على حده هذا اقول هذا غريب لان البيع

قال على ان القرض لم يقع بشرط نفس المعاملة اي من حيث هي هي مع قطع النظر عن نفعها
بل بشرط نفعها فالشرط يرجع الى القيد او لتقييد مع القيد الى المقيد فقط وهم قالوا لو
شرط النفع فهو حرام اعم من ان يكون النفع منضما مع شيء ام لا ولذا انضمام النفع
الحرام القطعي بشيء لا يجعله حلالا ولو كان الشرط راجعا الى خصوص القيد من دون
اعتبار القيد في الشرط اصلا يكون حلالا الا عند العلامه وعندي لما حققته في حاشيتي
على شرح المولى الاردبيلي ره نعم فهو حرام ايضا من يقول بشرط مطلق المنفعة
كما ستعرف فتامل اقول ان كان غرضه ان النفع شرط في نفس الامر وداعي للقرض في
ايجاد القرض وباعث له في الحقيقة ثم الا انه لا يفيده لانه في صدد ان مودى
القرض بشرط النفع فالقرض بشرط المعاملة المحاباتية دلالة لغة وعرفا كيف والشرط
النفس الامري ربما لا يكون منقوشا في خاطر المقرض فكيف يكون متحدا مع المذكور في
اللفظ وان كان غرضه ان النفع شرط بحسب اللفظ والحقيقة لان الشرط يتعلق بالقيد
البتة فغالطة ظاهرة لان القيد غير مذكور في اللفظ بل ربما لا يكون في الذهن حتى يتوهم
ان الشرط متعلق به وقد عرفت ما مضى قوله وهم قالوا وقوله يكون حلالا الا عند العلامة
قال ومما يدل ايضا اتفاقهم على ان الشرط في المعاملات جزء العوض فمن داد مثلا
لو كان عشرين تومان بشرط هبة بستان معين او مصالحة بدرهم او شرائه به لم يكن

الثمن مجرد عشرين بل هو مع الشرط جميعا ثمن وكذا الحال في النكاح والصلح وغير
الحيل الشرعية للتخلص عن الربوا صرحوا بان لا يجعل هبة الزايد وغيرها شرطا و
جزء العوض فيلزم المحذور فان كان مرادهم عن الربوا ما يشمل القرض بشرط الم
فيما ذكرنا والا هو ايضا كالصريح لاتفاقهم جميعا في بحث الربوا على ذكر الح
اتفاقهم جميعا في عدم الذكر في القرض بل ذكر المنع مطلقا وتخصيص الحيلة بع
الى غير ذلك مما ذكر مع ان الحال واحد اذ لا وجه للزوم المحذور لو جعل بشر
منها اقول فيه نظر من وجوه اما اولا فلما عرفت انفا من انه توجيه الكل
وتقريب المرام بما صرح قايله على خلافه واما ثانيا فلان نظر بالحسن فيه
اذا باع احد منا من الحنطة بمن من الشعير بشرط ان يشتري منه نصف المن
درهم مثلا وليس يبالي انهم منعوا من ذلك واما ثالثا فلان قياس القر
الا ترى ان بيع ثوب بالف ثياب او بيضة بالف ابياض او بعير واحد بب
جمع من المحققين ولا يجوز قرض ثوب بشرط ان يعطي المستقرض ثوبا وعشر
واما رابعا فلان الشيخ قال في النهاية لا باس ان يبيع درهما بدرهم ويشترط
وجوزه ابن ادريس ايضا وهو تصريح منهما بجواز الاشتراط في هذه المادة فكي
الاشتراط في الكل ولا يخفى بان في قوله بل المشهور من المسامحة قال فان قلت

في ضمن القرض بحول النفع عن القرض بشرط النفع الذي هو حرام ويدخله في القرض بشرط البيع الذي
هو حلال عند الخصم فاحتمال القرض حقيقة في الموضوع فتدبّر قال وقد عرفت مما ذكرنا ان الفقهاء
يحرمون القرض المذكور ولو كره ذلك ايضاً ان دينهم التعرض للاحتمالات وان كانت بعيدة القرض
وان كانت نادرة بل ربما كان مجرد القرض الفضة فكيف اتفقوا غاية الاتفاق في عدم التعرض العيده
اصـ بل والظاهر خلاف ذلك سيما بالنحو الذي اشرنا و مما يؤيد انه وقع منهم اختلاف في بعض النافع
وتصريح في الخلاف ولم يظهر بالنية الى ما نحن فيه اصـ بل الظاهر والاختلاف ذلك فتدبر اقول قد علمت خلاف
ذلك ان كان بناؤك فتذكر قال فان قلت عبارة الدروس ظاهرة في عدم التحريم حيث نسب المنع الى العلامة
قلت ليس كذلك لانه بعد ما ذكر ان صيغة القرض خذه بمثله او عليك رد عوضه قال لا يجوز اشتراط الزيادة
في الوزن والصفة بربا كان او غيره للنهي عن القرض الذي جر منفعة الى قوله ولو شرط رهنا على دين
اخر او كفيلا فلا حاصل قولان اجودهما المنع وجوّز ان يشترط عليه اجارة او بيعا او اقراضا الا ان يشترط
اجارة او بيعاً بدون العوض المثل انتهى فانه نسب تجويز شرط البيع بثمن المثل وكذا الاجارة والاقراض
الى العلامة فلو كان نسبة التجويز اليه دليلا على عدم ارتضائه فكيف لا يرضى به ويرضى باشتراط
البيع والاجارة بدون عوض المثل سيما مع حكمه بالمنع في اشتراط الرهن والكفيل وعلى دين اخر تصريحا
على عدم جواز اشتراط الزيادة المنفعل بالنهي عن قرض جر منفعة وحصوصا بعد ان ذكر الصيغة بما
ذكر من هذا اظهر موافقته المشهور من تحريم مطلق النفع وان البيع بالمثل والاجارة كذلك والاقراض

منفعة وداخل في زيادة الصيغة لكن العلامة لا يجعل مثل ذلك داخلا فيها وتخصيص المنفعة المحرمة
باحدي الزيادتين لكن الكل يتفقون على جواز اشتراط الرهن او الضامن او الكفيل على ذلك القرض
وفي الحقيقة ليس شرطا زائدا بل استيثاق رأس المال وحفظ العوض والمثل عن الضياع اقول حاصل
عقدان قلت ان الشهيد في الدروس نسب المنع عن القرض بشرط المعاملة المحاباتية الى العلامة
حيث قال وجوز اي العلامة ان يشترط عليه اجارة او بيعا او اقراضا الا ان يشترط اجارة او
بيعا بدون العوض المثل فان التجويز كما مسند اليه فالمنع المفهوم من الاستثناء ايضا مسند اليه
واذا كان المنع مسندا اليه يكون الشهيد غير راض به كما هو راي الفقهاء من انهم يسندون ما لا
يرضون به الى غيرهم فيكون الجواز مرضيا له والجواب ح ان يق ان الاسناد كما يحتمل ان يكون
من جهة الاستثناء يحتمل ان يكون من جهة التجويز بل هو الظ لانه انما لم يرض باشتراط الرهن
او الكفيل فكيف يرضى باشتراط المعاملة المحاباتية وحصول ما في الجواب انه اذا كان
اسناد المنع اليه دليلا على تجويزه يكون اسناد التجويز اليه دليلا على منعه فيلزم ان يكون
مذهب الشهيد تجويز القرض بشرط البيع بدون ثمن المثل والمنع عن القرض بشرط البيع
بثمن المثل وهو بط وانت تعلم قصور عبارته عن افادة هذا المدعى وما فيها كما لا يخفى فتامل
قال فان قلت ان الفقهاء وان اتفقوا على الحرمة لكن ليس اتفاقهم حجة ما لم يكشف عن
دخول المعصوم ع وعن قوله قلت لهم اخبار كثيرة تدل على مطلوبهم منها الصحيح من اقرض ورقا فلا

يشترط الا مثلها فان جوزي باجود منها فليقبل ولا يأخذ احد منكم ركوب دابة او عارية متاع يشترط
من اجل قرض ورقه فانه ع نهى عن كل شيء سوى شرط عوضه ولا مثله وحصر الشرط الجائز
فيه فقط واكد ذلك بقوله فان جوزي آه ثم اكد بقوله ولا يأخذ آه وغير خفي ان العارية من
العقود والمعاملات فلا ينفع تسمية عارية كما ذكرنا ويؤكد الدلالة ما ذكرنا من ان الشروط جزء
العوضين بالتقريب الذي مر اقول المتبادر من قوله ع فلا يشترط الا مثلها عدم جواز شرط الزيادة
في نفس القرض لا عدم جواز شرط شيء اصلا والا يلزم عدم جواز شرط الرهن والضامن والكفيل و
القضاء في بلد اخر وغير ذلك مع اتفاق الكل على جواز اشتراط الكل كما صرح دام ظله باتفاق الكل على
البعض فلا دلالة فيها على عدم جواز القرض بشرط المعاملة المحاباتية والنهي عن اشتراط العارية او الهبة
لا يدل على النهي عن اشتراط البيع المحاباتي الا اذا جوز القياس مع الفارق مع ان راوي هذا الحديث
وهو محمد بن قيس مشترك بين الثقة وغيره وان كان في الظن انه الثقة بقرينة رواية يوسف بن عقيل
عنه قال العلامة في النخ في رد من قال لو جاز اشتراط بيع المحاباة في القرض يجاز اشتراط الهبة
والعارية لان كل واحد منهما عقد لو انفرد لافاد الحل ومع اشتراطه في القرض يحرم منع الملازمة
سلمنا لكن نمنع استحالة التالي بل يجوز الهبة والعارية لا يق حديث محمد بن قيس يقتضي منعهما
لانا نقول محمد بن قيس مشترك بين اشخاص منهم من طعن فيه ولعل الراوي ذلك الشخص فلا
يجوز التعويل على مثل هذه لما عرفت من ان الاسم المشترك بين العدل وغيره لا يجوز العمل بالرواية

المشتملة عليه الا بعد انه العدل انتهى وانت تعرف ان الظ منه عدم عمله بهذا الحديث و
تجويزه اشتراط الهبة في القرض وعدم كون الشرط جزء العوض عنده وصريحه جواز القرض
بشرط المعاملة المحاباتية مثل ما قال في القواعد وهذا ما وعدناك سابقا قال ومنها صحيح اخر
الرجل يستقرض الدرهم عددا او يقضي سودا وزنا وقد عرف انها اثقل مما اخذ وتطيب نفسه
ان يجعل فضلها له قال لا باس اذا لم يكن فيه شرط ولو وهبها كلها صلح له والنكرة في سياق
النفي تفيد العموم ويؤكده عدوله ع عن عبارة ما لم يشترط الى قوله ما لم يكن فيه شرط سيما
بملاحظة ارتباط كلمة فيه وعدم الاقتصار على قوله ما لم يكن شرط فتامل جدا ويؤكده ايضا
التصريح بلفظ الهبة مع انها ايضا من المعاملات مثل البيع فلا ينفع التسمية بالهبة مع ان المعاملة
لو كانت مصححة ومحللة وان كانت بالشرط لكان المناسب ان يقول ما لم يكن شرطا او معاملة
فالادخال اظهر مناسبة سيما مع تعبيره بالنحو الذي اشرنا ويؤكده ايضا ما ذكرنا من ان الشرط
تتمة العوض هذا وغير ذلك مما ذكرناه في الصحيحة الاولى فان جميعه جار هنا وفي الاخبار
الاتية ايضا وكيف يجوز عاقل انه اذا قال بشرط ان يعطي دانقا يكون شرطا وان قال بشرط
ان تهب بازاء فلس او تبيع كذا لا يكون هنا شرط اصلا وايضا ما عرفت من عدم الفرق فان
الربا ليس مجرد عبارة بل امر معنوي هو زيادة مخصوصة توخذ على سبيل التسلط من جهة الشارطية
وليس مخصوصا بهذه العبارات بل يجوز تعبيره بعبارات اخر مثل ان يق نوع من الاكتساب في الاتيان

الجاهلية او ازدياد العوض بنحو معهود او تحصل المال والمنفعة بالطريقة المخصوصة اى بنهج
المعروف الى غير ذلك فتدبر **اقول** مسند هذا الحديث فى الكافى والتهذيب حسن ابراهيم بن
هاشم على ما هو المشهور نعم فى الفقيه صحيح وفى التهذيب ولو وهبها له كلها كان اصلح
وفى جميع الكتب وهبها بالضمير المؤنث والكلام فى هذا الحديث مثل الكلام فى الباقى و
الضمير فى فيه سواء كان راجعا الى الجعل او الى الاستقراض المتبادر من عدم الاشتراط
الزيادة فى نفس القرض من دون معاملة اخرى وكلمة فيه لا يفيد شيئا يؤيد العموم ويؤكده
بل المتبادر منه انا لم يكن فى اصل الاستقراض شرط الفضل وليس شرط المعاملة المحاباتية
شرط الفضل هو هو كما عرفت سابقا والمراد من قوله ويؤكده التصريح بلفظ الهبة
قوله ع ولو وهبه كلها كان اصلح نفيدا حل الفضل هبة حيث قال ع ان هبة
الكل احسن واصلح القرض من هبة البعض التى صدرت من المستقرض ومع ذلك اشتراط ع
عدم الاشتراط فى الهبة فيكون مفاده عدم جواز القرض بشرط الهبة وفيه انه لا يعلم من
كلامه ع انه اذا دفع حل الفضل بعنوان الهبة الصحيحة الشرعية يكون باطلا بل الظ
من كلامه ع الهبة اللغوية لا ما حصلت فيه الصيغة وباقى شرايط الصحة الا ان يثبت
الحقيقة الشرعية وبعد تسليمه نفيد عدم جواز اشتراط الهبة لا المعاملة المحاباتية وقد
علمت ان القياس عليه قياس مع الفارق وقوله مع ان المعاملة لو كانت مصححة اه فيه ان

الصحات التى كل الفقهاء قائلون بها كما يق فى الاعتذار الخلال بها يق هنا مثلا لو باع
المقرض الدراهم بالفلوس نسبة بنحو ما يفيد فايدة القرض بشرط الزيادة كان جائزا ويق فى
الاعتذار ان الشامل سال عن حضرص حل الفضل من طيب النفس فاجاب ع عنه ولا يلزم عليه ع
ان يذكر كل مصحح وهذا جار فى الكل فتدبر وقد عرفت ما فيما قال فى التصحيح السابق وما قال
من انه كيف يجوز عاقل اقول اليس مثل العلامة عاقلا مع ان الموئيد من عند الله وكلامه
مؤيد بقوله ع انما الكلام يحرم والكلام يحلل فقوله وان الربا ليس بمجرد العبارة كالاجتهاد
فى مقابل النص الا ترى ان المقصود غالبا من النكاح والزنا واحد واحدهما حلال بسبب
العبارة والاخر حرام بسبب فقدانها وظاهر ان الربا كالزنا ومحللاته كالنكاح وكما يق
فى احدهما يق فى الاخر فتامل **قال** ومنها صحيح اخانا اقرضت الدراهم ثم اتاك بخير
منها فلا باس اذا لم يكن بينكما شرط والتقريب ترد بها صحيح اخى الرجل يستقرض فيرد عليه
المثقال فقال اذا لم يكن شرط فلا باس والتقريب ايضا رد بتنبيه بحكاية العدد عن عبارة
شرطا المنصوب الى شرط المرفوع واتفاق الاخبار مع كثرتها وفورها وصحة اكثرها فى هذا
المدلول ونفيه ايضا بكون الشرط تتمة العوض وقريب من الصحيحين الروايات المتعددة
المروية عن اسحق بن عمار عن الكاظم ع ممتون مختلفة ولو وجد غيرها ايضا **اقول** الحديث
الاول على باقى فى وسند حسن بن ابرهيم بن هاشم على ما هو المشهور والظ انه موثوق بابراهيم

بن هاشم ولهذا احكم بصحة الحديث والمراد من المثقال فى الصحيح الثانى الذهب والكلام
فيها كالكلام فى السابق والسواد الورقة بالاعادة وسنتكلم فى احاديث اسحق بن عمار
قال ومنها معتبر اخى الرجل كانت له عليه ماة درهم عددا اقضاها وزنا قال لا باس ما لم
يشترط وقال جاء الربا من قبل الشروط انما يفسده الشروط والجمع المحلى باللام يفيد العموم
ان فى العدول من المفرد الى الجمع بينه واضح والا فالشرط عندكم امر واحد ولا تعدد فيه ولا يتاتى
التعدد وفى الحديث ايضا شهادة واضحة على ان العياد وبابه الاعتبار فى تحقيق الربا و
فساده انما هو الشرط ليس الا وهذا عين ما ذكرنا الفقهاء فتدبر **اقول** الحديث المذكور فى فى
ويب مضمرا والمضمر خالد بن حجاج وهو مجهول وليس ممن يتق فيه انه لا يسئل الا عن المعصوم
فعده معتبرا لا وجه له الا ان يق كونه مذكورا فى فى نوع اعتبار فاعتبر طهذا الحديث
كسوابقه معارض لقوله ع فى الصحيح المقبول المتفق عليه المؤمنون عند شروطهم فنقول الجمع
المضاف يفيد العموم خرج ما هو المجزوم بالحرمة وهو شرط الزيادة فى نفس القرض وبقى الباقى
وهو شرط البيع المحاباتى مثلا وما قال من ان الشرط عندكم اه لا يخفى ما فيه لان شرط الربا
عينا وللزيادة العينية افراد كثيرة فليس فيه شهادة واضحة بل الخفية ايضا قال العلامة فاة
كل شرط لو تضمن الربا فكان باطلا بالاجماع مع انا نصحح اكثر الشروط بالاجماع فانا لا نعمل بها الا
مع اشتراط الزيادة فى المساوى جنسا مع اعقد البيع وهذا هو الربا بعينه وهو غير محل النزاع

فقائل **قال** ومنها ما رواه على بن ابراهيم فى تفسيره عن الصادق ع الربا رباءان احدهما حلال
والاخر حرام اما الحلال فهو ان يقرض الرجل قرضا طمعا ان يزيد ويعوضه باكثر مما اخذ
بلا شرط بينهما فان اعطاه اكثر بلا شرط فهو مباح له وليس له عند الله ثواب واما الحرام
فهو ان الرجل يقرض ويشترط ان يرد اكثر مما اخذه وفيه شهادة واضحة على ان العيار لتمام
هو الشرط وان الربا هو مطلق الزيادة كما سيجى وان الحلال ما هو بمحض الطمع وهذا هو الذى
عبر الفقهاء عن سهما ويعبر عنه بالداعى والسبب بكونه يشير ايضا الى انه لو خلى من الطمع ايضا
لا يكون ربا اصلا **اقول** لا يخفى ان دلالة هذا الحديث على مذهب الخصم اظهر من دلالته على ما
ذهب اليه لان له ان يقول ان الحرام منحصر فى القرض بشرط رد الاكثر ولا شك ان شرط
البيع المحاباتى او شرط الجودة او شرط الاجارة مثلا ليس شرط رد الاكثر ولا يفهم منه احد
منها باحدى الدلالات فيكون حلالا لقوله المؤمنون عند شروطهم والمراد من قوله ع
واما الحلال انه اذا اعتبر نفس القرض ولم يعتبر معه شى اخر فالحلال هو ما يكون بمحض
الطمع والا يلزم ان يكون ما اتفقوا على حليته على ما سيجى فى كلامه حراما فما سمعنا عن الاطهر
مفهوما الحصرين متعارضان واذا تعارضا تساقطا فيكون المتنازع فيه حلالا لقوله ع المؤمنون
عند شروطهم وما قال من ان العيار انما هو الشرط لا يخفى ما فيه لان كلامه ع صريح فى
ان العيار وبابه الاعتبار شرط رد الاكثر ولا مطلق الاشتراط والا كان التناسب علم ذكر

ذكر
المنقول معدوله ع شاهد صدق على ان مطلق الاشتراط ليس حراما وما قيل من ان
المراد الفقهاء ذلك سيجيء ما فيه فانتظر قال ومنها الخطبة المذكورة في نهج البلاغة
ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال يا علي ان القوم سيفتنون باموالهم الى ان قال
ويستحلون حرامه بالشبهات الكاذبة والاهواء الساهية فيستحلون الخمر بالنبيذ
والسحت بالهدية والربا بالبيع وفي خطبة اخرى ذكره شراح نهج البلاغة ان القوم سيعين
من بعدي فيأولون القرآن ويعملون بالرأي ويستحلون الخمر بالنبيذ والسحت بالهدية والربا
بالبيع ويحرفون الكتاب عن مواضعه فلاحظ كل واحد من الخطبتين من اولها الى اخرها
حتى يحصل العلم لك بعدم امكان التأويل بالحمل على الكراهة وعدم امكان الحمل على
التقية مع ان رسول الله صلى الله عليه وآله ما كان يتقي سيما في مثل ما نحن فيه وربما
يحصل العلم بصدورها عن المعصوم ع بل الظن ذلك بعد ملاحظة الخطبة والدلالة في
غاية الوضوح بل عند التأمل يظهر انه الذي حمله هؤلاء الاعلام لا غير وعلى تقدير العموم
خرج منها الحيلة في الربا البيعي بالنص والوفاق بقي القرض مع ان القرض اظهر الا زاد
بل المراد لعله هو خاصة لان الربا البيعي بيع حقيقة فيصير المعنى يستحلون الربوي
بالبيع فيحتاج الى تقديره بالجملة لعل الظاهر ان الربا من غير ذلك الرابع ان قوله ع
سيفتنون باموالهم قرينة على ان مقصودهم زيادة المال وتربيته لا مجرد تصحيح المعاملة

والمتعارف

والمتعارف الشائع في زيادة المال من الربا كونها بعنوان القرض لا بعنوان المبايعة والمعاوضة
مع ان الحيلة في زيادة المال بعنوان المبايعة والمعاوضة لا يمكن بشرط الزيادة التي هي
الهبة وغيرها من المعاملات بالاجماع والنص كما مرت الاشارة الى ان الفقهاء صرحوا بكون كل
ذلك من غير شرط والحال في المبايعة والقرض واحد بالنسبة الى ذلك وكلامنا انه مع الشرط
حرام اما بدون الشرط فلا شك في الصحة لان الربا انما هو بالشرط ليس الا فاذا لم يتحقق
شرط فلا يكون ربا اصلا لا انه يشمل الربا بالبيع فتعين ان المراد في الخطبة انهم يستحلون
ما هو شرط بالبيع اي يشترطون الزيادة بعنوان البيع ويزعمون انها من المبايعة المشترطة
كما هو غير خفي على من له ادنى فهم اقول فيه اولا انه لو كان دلالة الخطبتين على المدعى في
غاية الوضوح وصدورها عن المعصوم ع في نهاية الظهور كما ادعاه كان المناسب بل اللازم
الاستدلال بهما اولا لا تاخيرها عن الاخبار السابقة اذ نفاد باستدلال الفقهاء جميعا بهما
والحمل على غفلة الكل بعيد غاية البعد فتأمل وثانيا ان الظاهر المتبادر استحلالهم الربا
وهو الزيادة في الربوي بالبيع مثل ان يقولون اذا عارض احد درهما واحدا بدرهمين كان
ربا ولنا واذا باع درهما بدرهمين كان بيعا حلالا ويقولون هذا ما يفهم من ظاهر قوله
تعالى احل الله البيع وحرم الربا ولا شك ان هذا التفسير بالرأي وحرمته ايضا مما لا
كلام فيه والافتتان بالاموال فيه ايضا ظاهر لانهم يلاحظون الانتفاع ولا ينظرون الى الحلية

والحرمة في الانتفاع ولا يحتاج هذا المعنى الى تقدير الشرط وغيره واذا كففنا اليد عن هذا الظاهر
قلنا ان المراد بيع احد المتساويين بالآخر والاشتراط الزيادة والتأويل والافتتان فيهما ايضا
ظاهر ايضا الا ان تقدير الاشتراط في الكلام غير ظاهر فان قلت كما يحتمل ما ذكرت يحتمل
ان يكون المراد بيع احد المتساويين بالآخر واشتراط بيع الزايد بشيء آخر والمراد الاقراض
واشتراط بيع الزيادة قلت اذا كان حرمتهما ثابتا من دليل آخر فلا نضايق في الاحتمال
بعنوان التأويل اما في مقام الاستدلال فلا معنى للتمسك بالاحتمال الا ان يكون من الجدال
وما ذكرنا ظهر ما في قوله وبالجملة اه قال شارح نهج البلاغة المحقق العلامة علاء الدين
المسمى الى كلستانه المراد من استحلالهم الربا بالبيع اما اخذ اموال الناس بالبيع الفاسد فالمراد
الاشفاع بالاموال واخذ الزيادة على الثمن في الربوي كما هو ظاهر اللفظ وفيه ان الظاهر
من المقام شيوع ذلك بين الامة في زمانه ع لقوله ع بعد ذلك فباي المنازل انزلهم ذلك
ويحتمل ان يراد بالبيع ما يشمل القرض فيدخل فيه ما شاع في زماننا من اخذ الزيادة
بالحيل كالاجارة والمصالحة وغير ذلك وقيل المراد اخذ الزيادة بصورة البيع بالشرط والاجارة والصلح
وهذان الامران وان شاعا في هذه الازمان الا ان شيوعهما في زمانه ع وكذا تحريمهما مطلقا محل
نظر وتأمل انتهى وهذا شهادة منه ان ما ذكرناه هو الظاهر من اللفظ واحتمال الشايع كاف وحكاية
من كان من المسلمين يأكل الربا وتسميه بالتبايع مشهورة وما قال من شمول البيع القرض كما ترى فتأمل

ثم

ثم بعد تسليم ان المراد في الخطبة اشتراط الزيادة بعنوان البيع كما افاد في اخر كلامه دام عمره لا يفيد
حرمة اشتراط الزيادة بعنوان البيع في ضمن القرض بعد تسليمه لا يفيد حرمته بعنوان اخر من الصلح
والاجارة وغير ذلك ولعل لما ذكرنا ما تمسك احد من الفقهاء في كتبهم بهاتين الخطبتين ما سقطوهما
في البين والقول بالغفلة بعيد من غير بين قال ومنها ما رواه الفقهاء عن النبي ص كل قرض يجر منفعة
فهو حرام وهذا من جملة الاحاديث التي رواها عنه معتقدين معتمدين عليه نظير على اليد ما اخذت
حتى يؤديه وغيره فاكتسبوا احكاما كثيرة عملوا بها بغير تأمل ومن نهاية اعتمادهم على هذا الحديث
انه ربما لا يستدلون على حرمة شرط المنفعة في القرض الا به ولا يذكرون مستندا سواه ويعبرون
الحرام بقرض يجر المنفعة ومنفعة القرض على وجه تظهر ان اعتمادهم في الحقيقة به يقولون
يحرم شرط النفع ويقولون بورود النهي عن قرض يجر المنفعة فلاحظ فالضعف منجبر بعمل الاصحاب
على قياس الاحاديث الواردة في الكتب الاربعة المروية بطرق العامة او الزيدية او الفطحية وغير
ذلك مع ان الشيخ الذي اوردها نقله اوردها ايراد الاعتقاد كما صرحوا بانهم يفعلون كذلك
مع انه يظهر من الاحاديث الصحيحة ما يشير الى صحة هذه الرواية كما ستعرف فيما في بعض
الاخبار ان راويا قال لهم ان من عندنا يروون ان كل قرض يجر منفعة فهو فاسد فاجابوا ع او
ليس خير القرض ما يجر المنفعة لا يظهر منه ان رادهم ع تكذيب الراوي بل المراد بخطبته فهمه وما
يفهم من ظاهره من حيث انه مفيد بالشرط كما اشتبنا مشروحا في حاشيتنا على شرح الارشاد

للمقدس الاردبيلي ره اقول انقل ادلة الاحاديث الواردة في هذا الباب وان يثبت الطناب لا اطناب
حتى يتبين القشر عن اللباب قال رئيس ارباب القلوب محمد بن يعقوب باب القرض يجر المنفعة
ثم نقل هذا الحديث الذي اشار دام عمره اليه وفي الطريق ابراهيم بن هاشم وقد عرفت انه دام
عمره يوثقه والعلامة كثيرا ما بل كثير من العلماء يعدون حديثه صحيحا فلا وجه عن
التعبير عنه ببعض الاخبار ثم نقل حديث محمد بن عبيدة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام
عن القرض يجر المنفعة فقال خير القرض الذي يجر المنفعة ومحمد بن عبيدة وان لم يكن ثقة
لكن الراوي عنه ابن بكير وهو ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه مع ان في ترجمة
محمد بن مسلم ما يدل على نباهته والاعتماد على قوله وقد رواها الصدوق والشيخ وروى
المفيد الحديث الاخير ايضا ثم نقل عن ابن ابي عمير عن بشير بن مسلمة وغير واحد عمن
اخبرهم عن ابي جعفر ع قال خير القرض ما جر منفعة والحديث وان كان مرسلا لكن المرسل
ابن ابي عمير وهو لا يرسل الا عن ثقة وعلى تقدير ان يكون المرسل غيره هو من اصحاب الاجماع
وقد علمت كون ابراهيم بن هاشم في الطريق غير مضر وقد روى الشيخ في الموثق عن بشير بن
مسلمة عن ابي عبد الله ع قال قال ابي جعفر ع خير القرض ما جر المنفعة ونقل الشيخ حديث
اخر هكذا قال كتبت اليه القرض يجر المنفعة هل يجوز ام لا فكتب يجوز ذلك وانت تعلم ان
الظاهر من هذه الاخبار كون حديث كل قرض يجر منفعة فهو حرام موضوعا سيما الحديث الاول

حيث وقال

حيث ان من عندنا يروون فانه ظاهر في كون الخبر عند اهل السنة كذلك والامام ع كذبهم والظاهر
ان هذا الخبر كان باطلا عند المجتهدين اه حيث لم يذكره في صحيحهم الاترى ان محمد بن يعقوب ره
كيف عقد الباب قال المفيد ره لا بأس ان يبتاع الانسان من غيره متاعا او حيوانا او عقارا بالنقد
والنسيئة معا على ان يسلفه البايع شيئا في مبيع او يستسلف منه في مبيع او يقرضه مائة درهم الى
اجل او يستقرض منه وقد انكر ذلك جماعة من اهل الخلاف ولسنا نعرف لهم حجة في الانكار ذلك
ان البيع وقع على وجه حلال والسلف والقرض جائزان واشتراطهما في عقد البيع غير مفسد له بحال
وقد سئل الباقر ع عن القرض يجر النفع فقال خير القرض ما جر نفعا والمحقق والعلامة ومن فقد الاتحاد
فيهما كابن ادريس وغيره ما نقلوا هذا الخبر بل تمسكوا بالاجماع ومما ذكر يظهر ما في قوله من جملة
التي رووها معتقدين معتمدين وقوله ربما لا يستدلون الا به الى اخرهما قال وبعد التسليم
يجري فيه اكثر ما قلنا في الاحاديث السالفة فتذكر قال ومنها صحيحة يعقوب بن شعيب عن
ابي عبد الله ع عن الرجل يسلم في بيع او تمر عشرين دينارا او يقرض صاحب السلم عشرة دنانير قال لا
يصلح اذا كان قرضا يجر شيئا فلا يصلح قال وسألته عن رجل يأتي حريفه وخليطه فيستقرض
منه الدنانير فيقرضه ولولا ان يخالطه ويحارفه ويصيب عليه لم يقرضه فقال ان كان معروفا
بينهما فلا بأس وان كان انما يقرضه لاجل انه يصيب عليه فلا يصلح ولا يخفى ان السؤال ليس
عن حكم القرض على حده وحكم السلم على حده والا للاجاب المعصوم ع عنهما على حده على حده مع انه

ما اجاب عن حال السلم اص واما القرض فيما اجاب فيه غير انه اذا كان يجر نفعا فلا يصلح وفيه
شهادة واضحة على ان السؤال كان عن حكم القرض لاجل السلم والتشهيد ايضا باقي الحديث
وظاهر ان السؤال كان عن صحة المعاملة وفسادها بقرينة الجواب حيث قال اذا كان يجر نفعا
فلا يصلح والصلاح لغة مقابل الفساد مع ان المقام من المعاملات ولذا فهم الكل من الحديث
الحرمة والفساد ولذا حملوه على الشرط وغيره يؤكد الدلالة تكرير قوله لا يصلح فكان الظاهر من
العبارة الاشارة الى ما اشتهر عن النبي ص كل قرض جر منفعة فهو فاسد كما سمعت وان الظاهر
ان السائلين في امثال المقام ليس سؤالهم عن معرفة تحقق خصوص الكراهة فالجواب بالنحو المذكور بعيد
وربما خصوص الكراهة فيه ما فيه وربما يؤيده ايضا اخر الحديث حيث قال الراوي ولولا
ان يصيب عليه لم يقرضه فاجاب ع عن ذلك بعنوان التفصيل ان كان معروفا بينهما يعني الذي
ثبت ويمكن ان يكون المراد ان كان الذي يجره المعروف فيه والمعهودية بينهما فلا بأس وان
كان انما يقرضه من اجل اه فيكون المراد ازيد من المعهودية وهو الاظهار فيكون ظاهرا في الشرط
وربما يقويه حصر كلمة انما في قوله انما يقرضه فتأمل مع انه يظهر من الاخبار ان المحرم
هو الشرط فتأمل ثم ان الفقهاء لما وردا دالة على الحرمة والفساد مطلقا من غير قيد
الاشتراط توجهوا الى الحمل فمنهم من حمل على الاشتراط فقط كمولانا الاردبيلي ومنهم من حمل
على الشرط تارة وعلى الكراهة اخرى كالشيخ ومن تبعه ومنهم من زاد على المحملين التقية ايضا

كبعض

كبعض معاصرينا فالكل اتفقوا على الحمل على الشرط وهذا ينادي باعلى صوته على ان الشرط
عندهم حرام اذ لو لم يكن حراما عندهم لما كان للحمل عليه فائدة ثم ان هذا الحمل اولى من
الحمل على الكراهة او التقية لانه تخصيص وما من عام الا وقد خص ويؤيده بما ذكرنا من
وجوه التاكيد في الدلالة على الحرمة ويؤيده ايضا ان الغالب من حال السائلين السؤال
عن الشرط والتسلط لا بمجرد الشرع ولذا اجاب ع بانه فاسد مع ان البناء على كون السؤال
من خصوص غير الشرط فيه ما فيه مع ان الحمل على الكراهة يقتضي التخصيص ايضا اي
التخصيص بغير صورة الشرط لما عرفت من اتفاقهم على حرمة الشرط وايضا الحمل على الشرط
غير مختص بهذا الحديث بل الحمل نظره مكرر وايضا ورد اخبار كثيرة في ان الفارق بين الحلال
والحرام هو الشرط ليس الا والحمل على التقية طرح للخبر لا يرتكب بهما امكن مع ان التاكيدات التي
في الخبر لا يلائم التقية فتأمل مع انه ربما يظهر من نهج البلاغة عدم التقية في ذلك مع
ان فقهاءهم انما نقلوا عن العامة سوى انهم يجعلون الغاية بمنزلة الشرط وهذا ظاهر
في عدم المخالفة بين الخاصة والعامة في المقام فتأمل جدا اقول الظاهر ان كلمة او في قوله
او تمر وقعت سهوا وان اتفقت كتب الحديث على اثباتها وجعله معطوفا على محذوف كشيء
تعسف وانت تعلم ان لا يصلح ظاهر في الكراهة كما صرح به جميع من المحققين ومنهم المحقق
الاردبيلي ره في غير موضع من كتاب التجارات في قوله ويؤيده ايضا ان اخبار المنع وردت

بلفظ لا يصلح كما ستسمع وهو ظاهر في الكراهة ومنهم الشهيد حيث قال وقوله لا يصلح من عبارات
الكراهة لو تتبعت الاخبار لوجدت استعماله في الكراهة شايعا بحيث لا يتبادر غيرها
ولهذا قدم الشيخ الحمل على الكراهة على الحمل على الشرط وان عكس دام عمره في النقل عنه ونقل
العدول عن قوله يفسد وفاسد ويحرم وحرام مثلا يؤيد بالكراهة وقوله لا يصلح في اخر
الحديث ايضا يؤيد الكراهة لان الظاهر منه انه لا يصلح القرض اذا كان داعي القرض الاجابة
ولا شك ان الداعي بزعم المدعي ايضا غير محرم فيكون المدعي منه الكراهة من غير ريبة ولظهور
كون لا يصلح في المقامين بمعنى واحد ومما ذكر ظهر فساد قوله ولذا فهم الكل من الحديث
الحرمة والفساد ولذا حملوه على الشرط وغيره مضافا الى ان نفسه نقل عن الشيخ الحمل على الكراهة
كما هو منظر منك فكيف يقول ولذا فهم الكل الحرمة والفساد وكذا قوله وربما يؤيد ايضا
اخر الحديث ولا شك قد عرفت ان اخر الحديث يؤيد الكراهة ظاهرا وقوله وهذا ينادي
باعلى صوته الى قوله لما كان للحمل عليه فايدة فيه ما فيه لان فايدة الحمل على الشرط ابداء وجه
الكراهة لان انضمام القرض الى البيع من غير شرط لا وجه للكراهة فيه ظاهرا وهذا الكلام بالنسبة
الى من لم يجعل الحمل على الشرط قيما للحمل على الكراهة ثم قوله ثم ان هذا الحمل اولى من الحمل على
الكراهة والتقية لانه تخصيص وما من عام الا وقد خص غريب لان في الحديث ليس لفظ
عام والحكم كلي حتى يقال انه تخصيص وظاهر السؤال انه سؤال عن انضمام القرض الى البيع

من غير شرط كما هو قضية العطف فالحمل على الشرط تقديرا لا تخصيص بخلاف الحمل على الكراهة والتقية
ويؤيد الحمل على التقية اشتماله على حكم الحر الجبر العامي الذي ورد على خلافه اخبار كثيرة كما عرفت
ويؤيدها ايضا ما نقلنا عن المفيد من انه لا باس ان يبتاع من غيره متاعا او حيوانا او عقارا بالنقد
والنسية معا على ان يسلفه البايع شيئا في مبيع والتسلط منه في مبيع اخر او يقرضه او يستقرض
وقد انكر ذلك جماعة من اهل الخلاف الى اخره ولعل نظره الى حمل هذا الحديث بعينه على
التقية فافهم ولعلك تحكم بتضعيف قوله وايضا ورد اخبار كثيرة بان الفارق هو الشرط لا ترك
قد علمت ان المراد هو شرط الزيادة في نفس القرض لا شرط البيع فتذكر ومما نقلنا عن المفيد يظهر
ما في قوله مع ان فضلائنا ما نقلوا الى اخر ما قال فتامل قال ومنها ما رواه الصدوق في الفقيه
مع حكمه بصحة ما فيه عن امير المؤمنين ع انه قال ايها الناس الفقه ثم المتجر الفقه ثم المتجر الفقه ثم المتجر
للربا دبيبا اخفى من دبيب النملة وغير خفي ان الربا عند هولاء الاعلام منحصرة فيما هو ضروري
الدين بفرقة جميع المسلمين بل وغيرهم من اهل العرف واللغة لانه من المعاملات كالبيع والهبة
ولذا كانوا يقولون انما البيع مثل الربوا فان هولاء الاعلام بمجرد تزوير وحيلة للخروج عما هو حرام
بالبديهة يحكمون بعدم الحرمة البتة واين هذا من الخفاء بل وكونه اخفى من دبيب النملة
ومن الحديث التشديد والتاكيد والتشديد في معرفة تحايله الدقيقة والاحتراز عن غوايله
الخفية التي لا تكاد تحس وتدرك كما لا تحس دبيب النملة وبالجملة الربا عند الشارع اخفى

من دبيب النملة وعند هؤلاء اجلى واظهر من الشمس والحرام شرعا في غاية الخفاء بنقض سند
الاوصياء وعند هؤلاء متى ما عرض ادنى شائبة من الخفاء يكون حلالا البتة بل متى ما توهم
ادنى شائبة منه يصير حلالا بلا ريبة بل كان امرهم عند التحقيق الى تحليل الربا وتحريم
مجرد لفظ وعبارة كما عرفت اذ من البديهيات على جهال الكفار فضلا عن عقلاء المسلمين ان
الربا امر معنوي وزيادة مخصوصة من العين او المنفعة وعوض في المال على سبيل الشارطة والسلطنة
لا انه عبارة بيعطي او تزيد لي وامثال هذه وانه لو بدل العبارة بعبارة بعت لي او لعوض له
يعطي بازاء الفلس او غير ذلك يصير حلالا مع كون الزيادة في الصورتين على حد السواء على ما
عرفت من عدم تفاوت اصلا بين العبارات المذكورة بالنسبة الى ما ثبت من الاخبار وكلام
الاخبار مضافا الى ما مر من النصوص الصريحة والظاهرة في عدم التفاوت والشروط التي هم
اعتبروا وتحقيق الربا لا تزيد عما به يتميز الربا عن غيره لغة وعرفا ولو سلم زيادتها فلا تزيد
عما هو ضروري الدين ولو سلم زيادتها فظاهر انها اشهر واعرف من سائر شروط التجارة وهي
في مقام التأكيد في معرفة التجارة ولو فرض انها ليست باعرف واشهر فمعلوم ان في معرفتها
يكفي ادنى اشارة بكونها في غاية القرب من الفهم ونهاية سهولة المعرفة واين هذا من كونها
اخفى من دبيب النملة نعم الرياء الذي هو الشرك بالله جل شأنه كما بل باقي الفعلة المذكورة
فاللازم على هؤلاء الاعلام ان يسلكوا في الربا والتجنب عن الزيادة مسلكهم في الرياء الذي هو

الشرك بالله ما يرتكبون في استحلال الربا واخذ الزيادة وهل يكفي في استحلال الشرك
بالله تعالى مجرد شائبة بغير بالى بتوجهها في الربا ام لا بد من الاجتناب عن دبيبه الذي اخفى
من دبيب النملة والعجب من هؤلاء انهم لا يجعلون حيلتهم من الشبهات ايضا بل يصرحون بانه لا شبهة لنا
اصلا ويجتنبون عن الشبهات مثل شرب التتن في الصوم واضعف منه شبهة ولا مبالاة لهم في
الحيل التي يرتكبونها اصلا وبوجه من الوجوه مع انك قد رأيت الفتاوي وعرفت ادلتهم وتعرف
ايضا وسمعت عظيم الخطر وشدة الضرر وستعرف ايضا ومنها ما ورد في اخبار كثيرة معتبرة
ان الله تعالى حرم الربا وعظم امر الربا واكثر من ذكرها والتهديد والتخويف لاجل تحقق المعروف
وقرض الحسنة وهؤلاء الاعلام بتصحيحهم حيلتهم وارتكابهم اياها ونشرها بين المسلمين سدوا
باب ما اراد الله فتحه وبالغ واكثر منها وفتحوا الباب الذي اراد الله سده وبالغ واكثر في
المبالغة منها ويقتضي فتحه سد ذلك الباب بالمرة واندراس المعروف وقرض الحسنة بالكلية الى انه
لم يبق الا الاسم ولا يوجد الرسم ومع ذلك فتحوا باب الحيلة وسهلوها في نظر العالمين واشاعوها
بينهم الى ان صار المدار في الاعصار عليها من دون تفاوت عندهم بينها وبين غيرها من المباحات
مع انه تعالى مسخ طائفة من بني اسرائيل بارتكابهم الحيلة في صيد البحر وقال وجعلناها
نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين والمراد بما بين يديها الجماعة الموجودون
في ذلك الزمان وبما خلفها الجماعة الآتون بعدهم الى يوم القيمة ومن عجائب الاتفاقات انى لما

اوردت الاعتراض على بعض المحللين بهذه الحيل حين استدلاله على بقوله تعالى واحل الله البيع
بانه تعالى قال ايضا وحرم الربوا فمن اين ظهر دخول ما ذكرت في الاول دون الثاني وعاد
ذلك الى ان لاحظ قول المفسرين فاخذ القرآن لينظر ان الآية في اي موضع كما اول ما فتح القرآن
وقع نظره على حكاية بني اسرائيل واستحلالهم وما صار عليهم من النكال وانه نكال
لغيرهم الى يوم القيمة بغير وجه فذلك الفاضل واضطرب شرع في الاستغفار ثم ذكر بعد
ما رأيته بمدة انه رجع عن اعتقاده وحكم بفساد هذه الحيل ومن عظم خطر هذه الحيل
مضافا الى ما مضى وياتي ان كثيرا من المواضع الماضية منع الشرع عنها بسبب التشبيه بالربا
بل وربما اكثر الى ان قال الفقهاء بحرمته والموضع الذي لا شبهة ولا شباهة مثل اعطاء
الزيادة من دون شرط ولا نية ولا عادة اصلا كره الشرع اخذها بل وربما امر بعد الاخذ
بالاجتناب بها من الاحوط العلامة ره في التذكرة صرح في الحيلة التي هم يصححونها بلا تأمل
انه لا يرتكب هذه الحيلة الا الضرورة وتبعه من ذلك مولانا الاردبيلي ره ومن خرافة
هذه الحيل ما هو مشاهد محسوس مجرب من ان المستقرض بها لا يصلح ابدا وانما في القرض
وان بذل جهده في الاوائل دينه في الزيادة الى ان يذهب ملكه ومستغلاته مثل الدار و
البستان وغيره من بعد آثار هونه او مسبعه وكان في بلدي جمع بهذه الحالة فمنهم من
سمع مقالتي جاني بعد مدة قليلة يشكر الله على اداء جميع ديونه وشراء الدار والدكان

واستعت الدكان وغير ذلك مفرحا بانه من سماع قولي تيقنا بذلك واما المرضون كانوا
من اول امرهم يجعل لهم الا انه يعوض اموالهم وانفسهم حوادث غريبة سهاما بهم ودائما في
الخسارات ونذهب بهم البركة وربما صاروا فقراء واهل السؤال هذا على حسب حالهم في السعادة
والشقاوة كلما كانوا احسن حالا كانت الحوادث اليهم اسرع بل البلد الذي يشيع فيه هذه
الحيل يشيع فيه تلك الحوادث وانها شاعت في البلدان في هذه الازمان الى ان خربت و
في الحديث اذا اراد الله تعالى هلاك بلد ظهر فيه الربا اصلح الله تعالى امورنا بمحمد وآله
الطاهرين اقول في كلامه نظر من وجوه اما اولا ففي قوله غير خفي ان الربا عند هؤلاء الاعلام
منحصرة فيما هو ضروري الدين لان حاصل ما ذكره ان البيع المحاباتي مثلا في ضمن القرض لو لم
يكن داخلا في الربا لكان امر الربا اظهر من الشمس وابين من الامس وكان هو الذي كان معروفا
بين جهلة الكفار ولذا قالوا انما البيع مثل الربوا بانهم لو لم يتصوروا الربا كيف يمكنهم ان يعدون
مثل هذا القول فكيف يقول ع له دبيب اخفى من دبيب النمل وانت تعلم ما فيه لان ما هو ضروري
الدين وكان معروفا بين المسلمين هو الزيادة في الجملة وتفصيل مواضع الربا صارت مباحات
ائمة الهدى ولو لم يكن اخبارهم ع كان دبيب الربا اخفى من دبيب النمل وكان غوايله اكثر
من الرمل الا ترى ان الحكم بان الحنطة والشعير جنس واحد والسمن والمخيض ايضا جنس واحد
والسمسم ودهنه جنس واحد لا يمكن ان يعلم الا من الوحي وغير ذلك من احكامه القرضية ومسائله

العجيبة التي لا تهتدي اليها العرف واللغة بل لا يفهمها الكلية فضلا عن الجهلة مع ان
اخراج القرض بشرط البيع عن الربا لا يضر بخفائه لان الخفاء في الحقايق انما يحصل غالبا من
اشتراك الاثار والاعراض العامة وخفاء الفصول والاعراض الخاصة فيشبه فرد ماهية بفرد ما
كما يرد ماهية اخرى
هية اخرى فلذا كما يمكن ان يكون فرد منها في نفس الامر لخلا بحسب الظاهر في غيرها يمكن ان يكون فرد
من غيرها بحسب نفس الامر لخلافها بحسب الظاهر فالاخراج والادخال بالنسبة الى الخفاء
في حد سواء واي خفاء اشد من الحكم بان القرض بشرط الزيادة حرام وبشرط بيع ذلك الزيادة
حلال وبخفائه صار منبها عليه دام عمره واما ثانيا ففي قوله بل كان ارهم عند المحقق الى
تحليل الربا وتحريم مجرد لفظ وعبارة لانك قد عرفت ان ما ذكره نظير ان يقال امر من تحليل
النكاح عند المحقق الى تحليل الزنا وتحريم مجرد لفظ وعبارة وفيه ما فيه انك قد عرفت
ما ورد عنهم من ان الكلام يحرم والكلام يحلل واما ثالثا ففي قوله اذ من البديهيات
على جهال الكفار اه لان ما يصدق عليه الربا اذا كان لو كان ظاهرا سيما اذا كان بديهيا
خصوصا اذا كان بديهيا بالنسبة الى الجهال الكفار فكيف حكم بالخفاء واسنده الى سيد
الاوصياء مع انك قد عرفت انفا ان البديهي ما هو ولا يعلم تفصيله الا هو واما رابعا
ففي قوله بالنسبة في الاخبار وكلام الاخبار لانه علمت الاخبار وكلام الاخبار وانها ليست
كما قال واما خامسا ففي قوله والشروط التي هم اعتبروها لا يريدوا لما يتميز الربا عن غيرها لغة

وعرفا لانك عرفت سابقا ما به الامتياز عرفا ولغة واما سادسا ففي قوله ولا تزيد تمام همهم
ضروري الدين لانك رايت انفا ان الضروري واما سابعا ففي قوله انها اشهر واعرف
من ساير شروط التجارة الى قوله وان هذا من كونه اخفى من دبيب النملة لانك قد اطلعت
غير مرة على ان تفصيل مواضع الربا اخفى من دبيب النملة ومن ساير شروط التجارة واما
ثامنا ففي قوله ثم اه لان المناط في الربا هو الداعي ليس الا كما فصل في الاحياء والمناط
في العقود هو اللفظ والعبارة كما مر غير مرة مع قصد غاية من الغايات الصحيحة كما صرح
به كثير من علماء الامة وليس في الاول مدخل الحيلة بخلاف الثاني بلا مرية واما تاسعا
ففي قوله ومنها ما ورد في اخبار كثيرة اه لان من كان متحققا بالاخلاق الحسنة ومستمعا
لقوله تعم من جاء بالحسنة لا يرتكب الحيلة ويعطي قرض الحسنة ومن لم يكن كذلك لا
يفعل ذلك سواء سد باب الحيلة او فتحت مع ان في سدها بالنسبة الى الشخص الثاني
باب قضاء الحاجة لان نفسه اذا لم تسمح بقرض الحسنة وكان باب الحيلة مسدودة وكان
مستريا في الجملة لم يقط احدا فلس وكان باب قضاء الحاجة منسدة ولما كان امثال
الشخص الثاني كثيرة صار امور معايش كثير من الناس معطلة وما في الاخبار ليس الا منع
الربا وترك اخذ الزيادة والحث على قرض الحسنة لا لزوم ترك المعاملة المحاباتية قال الشيخ
الحر العاملي حفظه الله من الحر الخفي بلفظ الحلي بعد نقل تلك الاخبار ليس في هذا تعليل

دلالة على المنع من بيع الشرط والاجارة وبيع التي باضعاف قيمته واشتراط قرض او تاجيل
دين وحمل شيء من الناقص من غير جنسه ونحو ذلك مما يزول به تحريم الربا كما ظنه بعض
المحققين لتواتر الاحاديث بجواز ذلك وحجته قياس منصوص العلة امر خلافي ودليله
غير تام مع معارضته بما هو اقوى منه ولو سلم فالنص الخاص الصحيح المتواتر مقدم قطعا
وقد تقدم في احكام العقود في الخيار وغير ذلك وباقي ما يدل عليه هنا وفي عدة مواضع
ولو عمت العلة لزم وجوب فعل المعروف وتحريم البيع وجميع العقود واما عاشرا ففي قوله
مع انه تعالى مسخ طائفة من بني اسرائيل في ارتكابهم الحيلة لان هذا لو تم لكان مبحثا
على الله تعالى اولا حيث علم ايوب حيلة عدم لزوم الحنث بقوله خذ بيدك ضغثا فاضرب
به ولا تحنث وعلى جبرئيل ثانيا حيث كان واسطا في التعليم وعلى خاتم النبيين ثالثا حيث
بلغ هذه القضية الى الامة وعلى الائمة رابعا حيث علموا الرعية حيلة الفرار من الربا وعلى علماء
الائمة خامسا حيث اتفقوا على الافتاء بحيلة الفرار من الربا ولا يخفى ان قوله وتبعه من ذلك
مولانا المقدس الاردبيلي مناف مما ذكرنا دام عمره في اول الرسالة حيث صرح بان المقدس الاردبيلي
من المنصصين على جواز هذه الحيلة وههنا اسند اليه الجواز عند الضرورة وهذا يؤيد ما قلنا سابقا
لعله نسي كما رايت نسيانه في نظائره وما وجدت له غرضا وباقي كلامه سياق الموعظة
ولا ربط له بمساق الادلة فتدبر قال ومنها ما رواه الشيخ بسنده عن الرضا ع الرجل يبيع البيع

والبايع يعلم انه لا يسوى والمشتري يعلم انه لا يسوى الا انه يعلم سيرجع فيه فيشتريه منه فق
يا يونس ان رسول الله صلى الله عليه واله قال لجابر بن عبد الله كيف انت اذا ظهر الجور واورثتم
الذل قال فقال له جابر لا بقيت الى ذلك الزمان ومتى يكون ذلك بابي انت وامي قال
اذا ظهر الربا يا يونس وهذا الربا فان لم تشتره رده عليك قال قلت نعم قال فلا تقربه فلا
تقربه وهذا الحديث موافق لما ذكرنا من نهج البلاغة من وقوع هذه الحيل بعد الرسول من
اعدائه المحدثين في الدين والخبر محمول على صورة الشرط لما سبق ولما في الاخبار المتعددة في خصوص
المقام مثل ما رواه الحميري بسنده الى الكاظم ع عن رجل باع ثوبا بعشرة دراهم ثم اشتراه بخمسة
قال اذا لم يشترط ورضي به فلا باس وما رواه الكليني والشيخ بسندهما الى الرضا ع عن الرجل
فيطلب بعينه فاشتري له المتاع مرابحة ثم ابيعه اياه ثم اشتريه منه مكاني فق ان كان
بالخيار ان شاء باع وان شاء لم يبع وانت بالخيار ان شئت اشتريت وان شئت لم تشتر
فلا باس وظاهر ان المراد عدم تحقق المشارطة اقول هذا الخبر بعد تسليم سنده مع ان في الطريق
صالح بن عقبة عن يونس الشيباني والاول كذاب غال بنص علماء الرجال والثاني من المجاهيل
وعدم الحمل على الكراهة يدل على عدم جواز البيع التي باقي من غير ترتب ولزوم وبعد الحمل على الاشتراط
يقيد عدم جواز اشتراط ذلك البيع في ضمن البيع المحاباتي وانت تعلم انه لا ربط له بالمدعى وهو
القرض بشرط المعاملة المحاباتية ويفيد جواز الحيلة من غير الاشتراط مع انه دام عمره قال الربا كالتوب

الحيلة يوجب ما هو نظير السخ الى الفرجة قال ره اعلم يا اخي هذا القدر الذي عثرت عليه
من الاخبار التي تصلح بكونها مستندا الفقهاء واما غير الاخبار فهنا ايضا استدل به لما ذهب
اليه فقهاء ما سوى العلامه ره من عدم اختصاص الربا بالبيع والقرض بل هو جار في جميع
المعاملات ايضا من انه لو كان مختصا بهما لما وقع اهل الربا في الضيق الشديد وما اطلعوا
موضعا للوعيد والتهديد وما خالفوا الله ورسوله مع ما في المخالفة من خسران الدنيا و
الاخرة وما بقوا على مخالفتهم الى ان نزل فيهم كان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله
وغير ذلك او غرضهم ما كان الا تحصيل المنفعة من دون مضايقة في حصولها من المصالحة
او الهبة او القرض او البايعة والحاصل ان امة الرسول صلى الله عليه واله كانوا مشعوفين
باكل الربا حريصين على عادتهم الجاهلية فلما نزل حرمة الربا خوفهم من ترك اطاعة الله
ثم او خوفا منه او خوفا من اخذة الرسول صلى الله عليه واله تفاوت حالاتهم وكان الترك
شاقا عليهم حتى ان بعضهم من الشدة المشقة ما ترك اصلا وما اطاع الرسول ص مع كونه
من امته واختيار الطاعة في جميع الامور ولخيار عظم خطر المواخذة الدنيوية والعقوبة
على ترك المشقة الى ان نزل فيهم ما نزل ومع ذلك بقي جميع من الامة على التمرد والعصيان
في البلدان والازمان الى هذا الزمان فلو كان اهل الصدر الاول الذين هم المخاطبون في
التكليفات والحاضرون مجلس التهديدات والتخويفات كانوا يفهمون اختصاص الربا بخصوص

البيع او القرض وعدم التعدي الى غير هما من المعاملات فلم كان الطبع يرفع بالمرة والعاصي
يلقي نفسه الى التهلكة وخزي الدنيا والاخرة مع ان غرضهما لم يكن الا زيادة المال في تحصيل
المنفعة وليس في هذا القرض تفاوت اصلا وبالمرة بين البيع والقرض وبين غيرهما مثل الصلح والهبة
والمسايل الشرعية كلها مبنية على انسداد طريق وانفتاح طريق ولم يسد احد الطريق المفتوح
بسبب انسداد طريق اخر في تلك المسائل فكيف في هذه المسئلة معا قد عرفت من شدة مشقة
والقاء النفس الى التهلكة ولا يرتكب السفهاء والبلهاء مثل ذلك فضلا عن العقلاء مع ان الرسول
صلى الله عليه واله وسلم كان رحمة للعالمين عزيزا عليه مشقة الامة حريصا عليهم بالمؤمنين
رؤف رحيم ومع انه كان مبعوثا لتبليغ احكام الشرع وتكميل دينه المبين في الخلق فلم ما بين
لهم وما امرهم بان يبدلوا لفظا بلفظ ويستريحوا من شر الدنيا والاخرة مع بقاء غرضهم
بعينه من دون تفاوت اصلا فكان اللازم عليه ص ان يبلغ ويبالغ ولا يضيع ولا يترك هم في
مضايقهم الحمارية بل المشرع لعدم المبالات بالدين والاستخفاف به المسية الى الكفر لانه
بلا تفاوت اصلا بفعل الحرام بل ربما كان معاملاتهم لطفه من جهة سفاهتهم ولو كانوا تركوا
الطريق المفتوح والهموا على تحصيل الزيادة بمثل الهبة والمصالحة لشاع وذاع على حد
نظائره من المسائل الشرعية بل الامر فيما نحن فيه اشد لما عرفت من شدة الرغبة ونهاية
المشقة مع رغبة المستقرضين لاحتياجهم وتشابه اجزاء الزمان وهي نوع الانسان هذه

لو كانت تلك الظواهر متحققة وسيجي الكلام اقول في كلامه نظر من وجوه اما اولا ففي قوله
او غرضهم ما كان الا تحصيل المنفعة من دون مضايقة لان العادة كالطبيعة الثانية خلاف
العادة كالامراض السارية كما جرب بنفوس الكاملة سيما بنفوس الناقصة خصوصا بالنسبة
الى اهل البادية واللجاجة العربية معروفة مشهورة فلجاجتهم في ارتكاب الربا وسماجتهم في
تحصيل حطام الدنيا ليس امرا مستغربا وشيئا مستعجبا ومتابعة العادة لو كانت منشاؤا السفاهة
فكثير من الناس حقت عليهم السفاهة وكانت معاملاتهم بطرة ومضايقتهم عن اللفظ
والعبارة ليست اول عاروة منكرة او ما ترى ان غرض الزاني والزانية ليس الا مجرد دفع
الشهوة وقضاء الحاجة وكثيرا ما يعلم الزاني ان الحرمة باجراء الصيغة لو بالفارسية محللة
ومع هذا الضايق عن اللفظ والعبارة يفعل ما ذكر يلزم ان لا يوجد زان ولا زانية في الامة
ولا فرق عند النفس الحيوانية سلطنة الشهوة والعادة بل قضاء العادة الا عند كثير من
الناس من قضاء الشهوة ولو تاملت وصبرت له نظرا وكثيرة واما ثانيا ففي قوله فلم ما بين
لهم وما امرهم بان يبدلوا لفظا بلفظ لان عدم امرهم بعنوان الاطلاق والعموم غير مسلم
عند الخصم وبعنوان الخصوص غير لازم عند الكل واما ثالثا ففي قوله لوجوه الخلاف في ذلك
وعدم وجدان خلاف هنا لانك قد عرفت ان المخالفين من الفحول وقوام عند المطلاد
مقبول ولا رية كلامهم الا جهول واما رابعا ففي قوله اي عاقل الى قوله واعجب لانك سوف

عما رتيب انه يقول ان احدا لو اقرض احدا عشرة توامين مثلا وباعه ما يسوى فلسا
بخمسين تومانا او يأخذ منه تمسك ستين تومانا كان صحيحا عند الكل وجاز بما الذي يحمل
وخلصت المعامله من الربا ودخلت في الحل وانت تعلم ان كلما قال في القرض بشرط البيع
جار فيه وكلما يقول في الجواب فهو الجواب للخصم ويصير الجدال سبيلا بالسلم وفي الحقيقه
هذا النقض وارد ايضا على من عميم الربا في كل معاملة واما خامسا ففي قوله واعجب من ذلك انه
تعالى منع الحيلة لانك قد عرفت وجه دفعه مع ان ما هو مقبول عنده منقول عن جميع علماء
الامة مسمى عنده باسم الحيلة فيلزم عليه بالرد على خصمه والجواب الجواب واما سادسا ففي قوله
فظهر من الائمة ما ظهر لاشك لك علمت ما ظهر وستعلم ما هو اظهر واما سابعا ففيما اسند الى فقهاء
الامة وقد مر ما فيه غير مرة قد علمت ما في باقي كلامه من الانظار الكثيرة ولا نشوه بذكرها الورق
والعاقل يكفي الاشارة والجاهل لا يفيده الف رسالة قال ره ومنها ان ذلك المعاملة لم يثبت صحتها بعد
وكونها حيلة شرعية فرع ثبوت الصحة من دليل شرعي لان الصحة حكم شرعي لانها عبارة عن ترتب
الاثر الشرعي فما لم يثبت من دليل شرعي فالاصل عدمها حتى يثبت وما يقول الفقهاء ان الاصل
الصحة مرادهم من الاصل عموم دليل شرعي او قاعدة شرعية ثابتة من دليل شرعي والا فلا شك في
ان الاصل عدم الحكم الشرعي حتى يثبت بدليل شرعي والدليل بالاجماع وهو من المقام مفقود قطعا
لو لم نقل بالاجماع على عدم الصحة واما الكتاب فهو مثل قوله تعالى واحل الله البيع وفيه انه

حال استدلالهم على تعميم الربا في المعاملات وانت لو تاملت وجربت هذا الدليل تجده دل
على ذلك التعميم يدل ايضاً على بطلان الحيل التي يرتكبها هؤلاء الاعلام بل دلالته اشد
واظهر لرجوع الخلاف في ذلك وعدم وجه ان خلاف هنا فاي عاقل يرضى بان يقول
اقرضك الف تومان على ان تعطيني تومانا زايدا او يعرض نفسه لهلكات الدنيا والآخرة
ولا يرضى ان يقول اقرضك ان تهب لي تومانا موضع تعطيني تومانا وليس فيه
حزازة اصلا لنا في الدنيا ولا في الآخرة كما توهمتم بل ولا يرضى ان يقول موضع يعطيني
تومانا تهب لي مائة تومان او الف تومان او يقول تهب لي الف تومان بازاء فلس تاخذ
مني والشاهدون اعرف مني بالخطأ من الغالبين الظن انهم باجمعهم كانوا عشاق لفظ
يعطيني او ما يماثله كلا بل كانوا محبين المال وعرض الدنيا من دون تعب في تحصيله
ولا خوف في تلفه او خسرانه لان التجارة لا تخلو عن التعب وخوف الخسارة ومع ذلك لا ترك
فان الله تعالى شفيع عباده منكم وكذلك رسوله صلى الله عليه وآله وسلم مع انهما يحبان اليسر
والتوسعة في الدين والسهولة والسماحة فلم ابقيا العباد في الضيق والشدة وما ارشداهم
الى طريق الخلاص والحيلة وتركاهم عاصين متمردين وفي الطغيان متمادين واعجب من ذلك
انه تعالى مع الحيلة بل جعل مرتكبها قردة خاسئين وجعل ذلك نكالا للعالمين وموعظة للمتقين
ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم صرح بالمنع عن استحلال الربا بالبيع والحيلة سيما ذلك

من البدع

والمبتدعين في الدين الى غير ذلك مما وظهر من الائمة عليهم السلام ما ظهر من حرمة ما زاد على مثل الذي
اقرض اي شرط يكون بل وحرمة اشتراط الهبة والعارية والبيع المحاباتية وغير ذلك مما رواها
الفقهاء ايضاً ظهر منهم ما ظهر والشواهد قد كثرت على ذلك على حسب ما مر الاشارة الى بعض
منها وسيجيء ايضاً وربما يحصل من ملاحظتها القطع بل بان هؤلاء استحلوا الربا وحرموا بعض
الالفاظ والعبارات هذا وان كان ورد عنهم عليهم السلام بعض ما لعله ظاهر في الجواز ايضا الا انك
ستعرف ما فيه مضافا الى ان احدا من فقهائهم لم يفت بالجواز بل اتفقوا على المنع ان المراد
من ذلك الخبر غير ما نحن فيه كما ستعرف فلو كان الربا مختصا بالمنفعة التي لا يكون معاملة
لصار الامر من الله ورسوله والائمة عليهم السلام وفقهائهم بخلاف ما ذكر البتة لكن صار المسلمون في
الاعصار والامصار يرتكبون على قياس ما ذكر في جريان الربا في غير البيع والقرض واما الحيلة
لمجرد تصحيح المعاملة لا لتحصيل الزيادة فهي مما لا يرغب اليها اكلوا الربا لان غرضهم من الربا
تحصيل الزيادة في المال وقد عرفت ان الحيلة التصحيحية لتحصيل الزيادة منحصرة في عدم الشرط
عند الفقهاء وان على عدم الشرط ووكول الامر الى المستقرض بحيث انه كان يريد ان يعطي
يعطي والا فلا وهذا شيء لا يرضى به الآكلون والله يعلم ظهر ان في مثل المقام يشكل الاستناد
الى ظواهر الاخبار الاحاد سيما وان يكون قاصرة سندا ودلالة والمعارضة لاخبار وادلة
كثيرة يكون متفق عليها بين الفقهاء بل ولعله يحصل اليقين وتلك الظواهر مهجورة عندهم

وان ذلك الا انه ق ايضاً وحرم الربا وورد ايضاً ان القرض بشرط المنفعة حرام كما ترى
ممانحن فيه من اين ظهر دخوله في الاول وعدم دخوله في الثاني والثالث فان قلت
وقوله في الاول معلوم وفي الاخرين مشكوك فيه قلت ان اردت ان المراد بالبيع المعنى اللغوي
فالربا ايضاً لغة مطلق الزيادة وقد ذكرنا عن تفسير علي بن ابراهيم ما يؤكد ذلك وكذا يظهر من
موارد الاستعمالات مثل قوله تعالى يمحق الله الربا ويربي الصدقات وغير ذلك والا القرض
بشرط النفع فهو اظهر دلالة وكذا لا يشترط الاشتراط وغير ذلك مما مر فان قلت الربا اللغوي
ليس بحرام قطعاً قلت البيع اللغوي ليس بحلال قطعاً فان قلت مقتضى العموم كل بيع لغوي
خرج ما خرج بالدليل وبقي الباقي قلت كذلك الحال في الربا مع ان شمول العموم للفروض النادرة
محل كلام وكون ما نحن فيه من الصور المتعارفة في زمان نزول الاية محل كلام بل الظاهر عدمه
فان قلت الفقهاء عرفوا البيع بكذا وكذا وهو شامل له قلت كلامهم في شفعة القرض ايضاً
شامل بل صرح بعضهم وقد سبق الكلام في ذلك مع انكم لا تعتبرون تعريفات الفقهاء اصلاً ولا ترجعون
اليه اللفظ مطلقا ولذا لا تراخذونهم في كل تقييد قيد باثباته بدليل وتنكرون باعتباره لو لم يجدوا
دليلا ومنه اعتبار الصيغة المعهودة عندهم فتأمل وبالجملة كل شيء يقولون في احل الله البيع
نقول في حرم الربا واما السنة فقد عرفت الاخبار الصحيحة الكثيرة والمعتبرة الواردة فيها
انها تقتضي البطلان وقد عرفت ان المعنى بمضمونها وعلى تقدير تسليم ان يكون هذه

الاخبار

الاخبار يعارضها اخبار اخر ويعارضها ايضاً غاية الامر التصادم فمن اين ظهر ثبت الصحة واما
الاصول فقد عرفت ان الدليل هدم الصحة وعدم انتقال الملك من المستقرض وعدم دخوله في
ملك المقرض وعدم تسلط المقرض وبقاء ملك المقرض على ما كان وكذا ملك المقرض وهو العوض
الذي يعطي واما اصل الربا انه فلا يعارض وان كان الدليل هو الاصل وكذا لا يثبت صحته مع ان
الاصل براءة ذمة المقرض مع ان الكلام في صحة هذه المعاملة والاخبار الى الحيلة وكون الاخذ
والاعطاء بسبب هذه الحيلة فتدبر **اقول** في كلامه ابحاث من وجوه اما خامساً فلانه لا شك لاحد
ان القرض امر ما مور به من الشارع ولا يمكن لاحد النزاع فيه والبيع المحاباتي مثلاً جائز ايضاً فيه
جميع انضمام احدهما بالاخر بعنوان الاشتراط ايضاً جائز عملا بالاستصحاب واما سادساً فلانه
يقول ان القرض بشرط البيع حرام والتحريم تكليف بلا شك والاصل عدم التكليف من غير خلاف
واما اولاً فلان البيع المحاباتي فرد من البيع وجزئي من ذلك الكلي من غير ريب لان الاجماع
ترك عليه من غير نكير فيكون داخلاً في احل الله البيع وكونه ذلك البيع فرداً من الربا يحتاج الى
دليل والحاصل ان هذا البيع فرد من البيع المحاباتي الوارد في الاخبار والمجمع عليه فيكون داخلا في
البيع الوارد في الاية وكونه فرداً من الربا لا يفهم من الاخبار كما علمت ولا اجماع عليه كما رأيت واما
ثانياً فلان ما نحن فيه تجارة معتبرة بالرضا فيكون داخلاً تحت قوله تعالى الا ان يكون تجارة عن
تراض واما ثالثاً فلان شرط البيع في القرض داخل في قوله المؤمنون عند شروطهم فيجب الوفاء واما رابعاً فلان

فلان كل شيء مطلق حيث يرد فيه نهي وما نحن فيه داخل ولم يرد نهي فيه بخصوصه واما سابعا فلان
الاحكام انما شرعت للمصالح في المنافع للعباد وهو ظاهر لما ثبت في علم الكلام وكل مصلحة لا مفسدة
فيها وجب في حكم الله تعالى شرعها ولا ريب في ثبوت المصلحة في مثل هذا البيع لان الحاجة الى
الاقراض داعية فلا يجب على الانسان نفع غيره فقد يحصل بذلك اللامع المعاوضة وشرط الزيادة
في القرض حرام فوجب ان يجعل لها ذريعة الى تسويغ ذلك وما ذكرناه صالح ولا مفسدة فيها فوجب ان
يكون سائغا واما ثامنا فلانه ان صارت المحاباة في البيع شرط جازت مع كونه شرطا في القرض و
المقدم حق بالاجماع اذ لا نزاع في جواز البيع اليسير باضعاف قيمته مجردا عن القرض فيكون التالي
حقا لانه لما جاز بذل الثمن الكثير في مقابل الشيء الكثير مجردا عن النفع للباذل مع النفع جاز
بالطريق الاولى لان الاقراض جايز بلا خلاف واما تاسعا فلان المال للمتعاقدين وقد جعل الشارع
لهما ولاية النقل والالتزام والتسلط عليه بجميع اسباب النقل وقد التزم فوجب ان يلزم واما
عاشرا فلان علة التحريم منتفية فيكون منتفيا ضرورة انتفاء المعلول عند انتفاء علته
بيان الملازمة ان هذا المجموع مشتمل على هيئة البيع وليست علة التحريم بالضرورة والا لكان
كل بيع حراما وعلى هيئة القرض وعدم عليتها ايضا ضروري وعلى المحاباة وهي مثلهما فاذا القرض و
البيع والمحاباة سائغة وهو المدعى وانت تعلم ان دايرة الايراد وسيعة لكن اقتصرت عليها
ليمكنني ان اقول تلك عشرة كاملة وبعض ما ذكرنا نظير لما ذكره العلامة في مسألة اخرى وان كان

غير

غير تام عندي لكن قبوله اخرى وقد اورد العلامة منها في الجملة الادلة على تلك المسألة دليلا يعجبني
ايراده وايراد ما فيه لتشحيذ الاذهان ولعله ره اورده ايضا كذلك والا باحر وكان اعلى من ايراد
تلك الدلايل العليلة قال اباحة هذا البيع لا يستلزم ارتفاع الواقع واذا لم يستلزم كان واقعا اما المقدمة
الاولى فلانه لو استلزم ارتفاع الواقع لكان مقتضيا لانتفاء اللازمة وينعكس بالنقيض الى
قولنا ولو كان لا يستلزم ارتفاع الواقع واذا لم يكن مستلزما على تقدير ثبوته لا يكون مستلزما واما
الثانية فلانه لو لم يكن واقعا لكان عدمه ثابتا في الواقع فيكون ثبوته مستلزما لارتفاع الواقع
وقد بينا بطلانه ايضا اقول توضيح ما ذكره ان صورة القياس هكذا اباحة هذا البيع لا يستلزم ارتفاع
امر واقعي وكلما لا يستلزم ارتفاع امر واقعي كان واقعا واذا اسقطنا الحد الاوسط بقي ان اباحة هذا البيع
كانت واقعة في نفس الامر وهو المدعى بيان الصغرى ان اباحة هذا البيع لو استلزم ارتفاع
امر واقعي كان منتفيا ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم وهو رفع الامر الواقعي وانتفاؤه
ضروري لان الامر الواقعي غير مرتفع وينعكس هذه القضية بعكس النقيض الى قولنا لو كان ثابتا
وهو يلزم نقيض التالي لا يستلزم ارتفاع امر واقعي وهو نقيض المقدم وكل شيء لا يستلزم شيئا
على تقدير ثبوته لا يستلزم مط لان معنى استلزام شيء لشيء انه اذا ثبت الملزوم ثبت
اللازم والحاصل انا اذا فرضنا نقيض الصغرى وهو استلزام اباحة هذا البيع ارتفاع الواقع
فله لازم وهو الانتفاء والمجموع ذلك الملزوم واللازم لازم وهو عكس النقيض ويلزم من صدق

عكس النقيض وكل شيء يلزم نقيضه فهو مح فنقيض الصغرى مح فالصغرى حق وبيان الكبرى
انه لو لم يكن واقعا في نفس الامر لكان عدمه واقعا في نفس الامر فيكون ثبوته مستلزما لارتفاع
امر واقعي وهو عدمه وقد قلنا انه لا يستلزم ارتفاع امر واقعي هف وانت تعلم ان هذا الدليل
ماخوذة من شبهة الاستلزام التي هي مشهورة بين الخواص والعوام والجواب عنه بالنقيض وبالحل
اما الاول فلانه جاز في بطلان هذا البيع في كل محال مثلا نقول كون الجزء اعظم من الكل لا يستلزم
ارتفاع الواقع واذا لم يستلزم كان واقعا والبيان البيان واما الثاني فلان قوله في بيان الصغرى
اذا لم يكن مستلزما على تقدير ثبوته لم يكن مستلزما بطل لان احد النقيضين على تقدير وجوده لا يستلزم
وجود النقيض الاخر مع ان عدم احد النقيضين يستلزم وجود الاخر وهو ظ وقوله في بيان
الكبرى فيكون ثبوته مستلزما لارتفاع امر واقعي ممنوع اذ لا نسلم انه لو كان معدوما لكان ثبوته
مستلزما لارتفاع امر واقعي اذ يجوز ان يكون ثبوته محالا والمح جاز ان يستلزم المح كما هو المذكور
في عقد القيل والقال فيحتمل ان يكون الكلام بهذا الحال مع انا نقول ثبوت شيء يمكن ان يكون مستلزما
لرفع عدمه في الواقع فعلى فرض كونه غير مستلزم له على ما في الكبرى لا نم انه اذا لم يكن واقعا في
نفس الامر كان عدمه واقعا لجواز ان لا يكون موجودا ولا معدوما كالحالية العرض المذكور على
ما هو المفروض وجاز استلزام المح للمح ولو شئنا بسطنا المقال لكن الاوقات اشرف من ان نضيع
في امثال هذه الاقوال والبيوت بكيفية الاجمال والغي لا يفيد احتمال المحال قال استدل هؤلاء

الاعلام

الاعلام على الصحة والحلية بالاصل والعمومات مثل احل الله البيع وقد عرفت الجواب اقول
قد عرفت الجواب قال وبقوله الناس مسلطون على اموالهم وقوله لا يحل مال امرئ مسلم
الا من طيب نفسه والجواب ان المقترض ان اعطى بطيب النفس فلا حاجة الى الحيلة ولا فائدة فيها
ام والا فلا وجه للتمسك مثل هذه الاخبار اذ مقتضاها ان للانسان ما دام المال له له يتصرف
فيه بالطرق الشرعية لا ان له ان ينقله عن ملكه بغير النواقل الشرعية فان قلت يعطي من طيب
النفس لكن لما كان حراما لكونه نفع القرض يرتكب حيلة لاخراجه عن نفع القرض وادخاله
في نفع البيع قلت فلا بد من ثبوت مقدمتين حتى يتاتى لك هذه الحيلة الاولى ان نفع القرض
الحرام مختص بغير المعاملة وانى لك باثباته بل قد مر ما يظهر منه عدم الاختصاص والثانية
ثبوت الصحة هذه الحيلة والمعاملة من دليل شرعي وقد عرفت الاشكال فيه اقول غرض المستدل
الاستدلال بالعمومات ولا شك ان ما نحن فيه داخل فيها فمن يدعي الخروج وكونه غير تامل شرعي
فاللازم عليه الاثبات والمخرج بالاتفاق هو شرط النفع في نفس القرض كما هو القرض والحيلة
لا تخرج ما نحن فيه عما وقع عليه الاتفاق واقتضته الادلة والاخبار واذا كان خارجا عنه
كان داخلا في عموم نحو قوله الناس مسلطون على اموالهم فلا يحتاج المدعي الى اثبات شيء اخر فتامل
قال واستدلوا ايضا بالاخبار مثل ما رواه محمد بن اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن ع ان
سلسبيل طلبت مني مائة الف درهم على ان   عشرة الاف درهم فاقرضها تسعين الفا وابيعها

شيئا يقوم بالف درهم بعشرة الاف درهم قال لا باس وفي رواية اخرى اعطها ماة الف وبعها
الثوب بعشرة الاف واكتب عليها كتابين وعن سليمان الديلمي عن رجل كتب الى العبد الصالح ع
اني اعامل قوما ابيعهم الدقيق اربح عليهم في القفيز درهمين الى اجل معلوم وانهم سألوني ان اعطيهم
عن نصف الدقيق دراهم فهل من حيلة لا ادخل في الحرام فكتب ع اقرضهم الدراهم قرضا وازدد عليهم
في نصف القفيز بقدر ما كنت تربح عليهم وما رواه محمد بن اسحق بن عمار قال قلت لابي الحسن ع
يكون لي على الرجل دراهم فيقول اخرني بها وانا اربحك فابيعه جبة تقوم علي بالف درهم بعشرة
الاف درهم او ... قال لا باس وما رواه مسعدة بن صدقة عن الصادق ع عن رجل له مال على رجل
من قبله عينا اياه فلما حل عليه المال لم يكن عنده ما يعطيه فاراد ان تقلب عليه ويربح ابيعه لؤلؤا
او غير ذلك ما يسوى مئة درهم بالف درهم ويؤخره قال لا باس بذلك قد فعل ذلك ابي رضي الله عنه وامرني
ان افعل ذلك في شيء كان عليه وما رواه عبد الملك بن عتبة قال سألته عن الرجل يريد ان اعينه
المال ويكون لي عليه مال قبل ذلك فيطلب مني مالا ازيده على مالي الذي عليه ايستقيم ان ازيده
مالا وابيعه لؤلؤة تسوى مئة درهم بالف درهم فاقول ابيعك هذه اللؤلؤة بالف درهم على ان
اؤخرك بثمنها وبمالي عليك كذا وكذا شهرا قال لا باس والجواب عن هذه الاخبار انا نجد لها نباشرة كثيرة
جميعا في المقصود من حيث السند ومن حيث الدلالة على ما ستعرف ومع ذلك معارضة لما هو اكثر عددا
واصح سندا واقوى دلالة وهو المفتى بين الفقهاء والمعتضد بادلة اخرى على حيث مار مفصلا وغيره

خفي

خفي ان مسئلة من مسائل الفقه لم تسلم عن تعارض الاخبار والادلة بل مسائل اصول الدين ايضا
بل مجرد الايات والاخبار الظاهرة في الجبر والتشبيه وغير ذلك مما لا تحصى كثرة فلا يحسن الاخذ بمجرد
بالظن من بعض الاخبار سيما ان يكون ضعيفا سندا ودلالة وعلى تقدير تسليم الدلالة يكون مهجورا
عند الفقهاء ومع ذلك يعارضه ما هو اقوى منه بمراتب شتى مع ان المسائل الفقهية مبنية على
رجحان واحد فكيف ما نحن فيه لا ينفع فيه الرجحان فتوى الفقهاء سيما واتفاقهم في الفتوى لاحظ ان
هؤلاء الاعلام وغيرهم يحكمون بان رضاع يوم وليلة مثلا محرم وليس دليله سوى خبر غير صحيح
موافق لمذهب العامة او وفق بمذهبهم وما ورد من انه لا يحرم ما لم يكن حولين صحيح متعدد
مخالف لمذهب العامة ومع ذلك لا يفتون به وكذا قال لعل في غالب الفقه وغيره خفي ان المنشأ
هو فتوى الفقهاء فكيف لا يعتبر في المقام سيما مع الانضمام بمرجحات اخر كثيرة لكل واحد منها
يعتبرونها في الفقه على حدة وينبئون الامر عليه بل عرفت ان الامر يؤل الى العلم بعد التامل الدقيق
والعجب من هؤلاء انهم في غير المقام وان رجحوا حكما الا انهم يحتاطون احتياطا تاما كثيرا لئلا يقعن في الصوم
وغيره وفي المقام لا يحتاطون اصلا ولا يبالون مع عظم خطره وشدة ضرره بل قد عرفت انه مع عدم الترجيح
في المقام لا يمكن الحكم بالصحة فكيف مع المرجحات الكثيرة في جانب الفساد يحكمون بالصحة اليه من دون بينة
تامل او احتياط او تجنب عن شبهة وربما يضعف دلالة هذه ان الحديثين من الاخبار تحت الغصة فهوا
من هذه الاخبار عكس ما نحن فيه وهو لزوم كتاب المعاملة بشرط القرض وهذا حلال عند العلماء كافة

من واقعة ويجيء الكلام فيه قال المحدث والماهر الشيخ محمد الحر في الرسالة باب انه يجوز ان يبيع
الشيء باضعاف مضاعف قيمته ويشترط قرضا او تاجيل دين ثم اتى بهذه الاخبار اقول الكلام في السند
والدلالة يجيء في شرح مقالة الاتية ولا يخفى ما في قوله واقوى دلالة لانك قد عرفت من كلماتنا السالفة
ان خبرا من الاخبار الماضية لا يدل على ما ادعاه باحدى الدلالات الثلثة فكيف نقول اقوى دلالة وكذا
قوله والمعتضد بادلة اخرى لما عرفت ان الدلالة التي ذكرها لم يعضدها وقد علمت الادلة يعضد ادلة
هؤلاء الاعلام وكذا قوله على تقدير تسليم الدلالة يكون مهجورا عند الفقهاء لما دريت قول الفقهاء
مفصلا سيما ما قال المفيد وكذا قوله يتبه على رجح واحد لان ادلتهم مطابقة للقران كما علمت ومطابقة
القران من اقوى المرجحات ومخالفة العامة وهي مرجحة اخرى وكذا قوله ومسلما اتفاقهم لما عرفت اتفاق
وكذا قوله الاسنى اه لان السند وان كان موثقا واحدا والمعارض صحيحا متعددا لكن ذلك الموثق
مطابق للصحاح الكثيرة التي تدل على اعتبار العدد والصحاح العزيزة التي يدل على اعتبار انبات اللحم و
شد عظم المعارض مصادم لتلك الاخبار الكثيرة المستفيضة لان اعتبار الحولين لا ربط له باعتبار عشر
رضعة او خمس عشر رضعة او انبات اللحم وشد العظم بخلاف اليوم والليلة ولهذا اتفق الفقهاء
على مضمون الموثق وطرحوا المعارض فقياس ما نحن فيه قياس مع الفارق فتم وكذا قوله ان الامر يؤول
الى العلم عجيب لان تحقق العلم في مسائل الفقه عزيز فكيف الا وانا الحق متصلا فلان رواية سليل مع
ضعفها ليس فيها دلالة على تحقق الشرط من طرف المقترض ولم يرد فيها على ان قال فاقرضها سبعين فلا بيعها

شيئا

شيئا فلو كان شرطا كان يقول اقرضها بشرط ان ابيع مع انه ايضا غير مناسب بل المناسب ان يقول اقرضها
كذا بشرط ان نقل بقي شيء وان شرط شيء كذا بكذا كما لا يخفى ربما كان قوله م واكتب عليها كتابين كتابة
ان جلعها معاملتين كل واحدة منهما ادايه ح دون ان يكون الثاني شرطا في الاول وربما يؤيد ذلك ايضا
ان سليل كانت تعطي بلا مضايقة بل كان الاعطاء بالتماس منها بسبب شرط القرض الذي كانت تريد ان
تعطيها بمعاملته لانه قال على ان ترنجني والربح ظاهر فيه ولذا قال فاقرضها وابيعها كذا وكذا ولحيا
البيع المحل للزوم والاستحكام وعدم الاختيار في الرجوع بغم نقله منها كون الاوامر بطمع الربح والمانع
منه بل المانع عند الفقهاء كونه بشرط الربح وقد ربا نقلناه عن تفسير علي بن ابراهيم و يجيء الفرق
بين الطمع والشرط وقوله على ان ترنجني ايضا غير ظاهر في الشرط بل الظاهر منه التطميع او اعم منه ومن الشرط
والعام لا يدل على الخاص وعلى تقدير تسليم دلالته على الشرط فهو من طرف المستقرض لا المقرض قال المحقق الفاضل
ابو طالب الحسيني في رسالة الفارسية في حرمة الربا ما هذا لفظه بعضي بنجتوبان قرض ميدهند ودستمال
كه بنجاه دينار ارزش دارد بيك تومان ميفروشند ومستقرض بنجتومان ميگيرد ودستمال را ميخرد
بمبلغ مذكور وشش تومان سند ميدهد اين خوبست واگر گويد بنجتومان بتو قرض ميدهم بشرط
اينكه دستمال را بيكتومان بخري واو قبول كند رباي حكميست وحرامست وهمچنين اگر گويد مبلغ
يكتومان قرض ميدهم بتو بشرطي كه منافع فلان ملك را باين صلح كني بده دينار فلوس واو نيز
قبول كند بجهت انكه ربا حكمي است واما اگر گويد مصالحه كردم منافع فلان ملك را بتو مدت يكسال جايز نيست

بده دينار فلوس بشرط انكه مبلغ بكتوبان قرض دهي بوعده يكسال بعد از ان مبلغ را قرض دهد بوعده مذبوره وشرطي بكند خوبست فتامل فيما ذكرنا حتى يتضح لك الحال فلنا ره ذكرا ربع مسايل الاولى وفاقية وهي حيلة صحيحة عند جميع فقهائنا لعدم الشرط والثانية ايضا وفاقية وكذا الثالثة وقد ذكر في رسالته مضمون هاتين المسئلتين وحكم بالحرمة مكررا متكثرا وهذا هو الذي ذكرنا اتفاق الاصحاب على الحرمة ومحل النزاع بيني وبين هولاء الاعلام والمسئلة الرابعة وهي محل النزاع بين المحقق و العلامة ومن وافقه حتى الشيخ الحر ره وذكرنا انهم يفهمون من هذه الاخبار هذه الصورة ويظهر من كلام السيد المذكور ان شرط التقرض في هذه الصورة حرام ضمنا حتى يجد ان رواية سليمان الظاهرة اما في هذه الصورة او في الصورة الاولى الوفاقية لا في الثانية الوفاقية فكيف يمكن لهولاء الاعلام الاستدلال بها على بطلان فتوى الفقهاء والمعارضة بها ولهم الكثيرة الصحيحة الواضحة الدلالة فضلا ان يقدموا هذه الرواية على جميع ادلتهم ويرجحوها عليها **اقول** سند رواية سليمان هكذا محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن علي بن حديد عن محمد بن اسحق بن عمار والكلام لاحد في واحد في هذه الرواة الا في علي بن حديد ومحمد بن اسحق لان الاول ضعيف والثاني موثق على المشهور و كلاهما ثقتان عنده دام عمره فالحديث صحيح عنده فلا وجه لقوله مع ضعفها مع ان احمد بن محمد في الطريق اما ابن ابي نصير او ابن عيسى والاول ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه فلا يضر كون علي ضعيفا والثاني لا يروي عن علي بل هما في طبقة واحدة وصرح صاحب المشتركات بان الشيخ نقل احمد بن

محمد بن عيسى عن علي والصواب بدل عن الواو ويكون على نسخته فلا يضر ضعفه مضافا الى انه دام عمره نص ما في معتبر ولعبره والجواب البحل عن القدح في الدلالة بعد تسليم ما ذكرنا ان المستدل لعله يستدل باطلاق هذا الخبر وما هو بمنزلته حيث لم يفصل عم واجاب السؤال الذي يحتمل الاشتراط به وبعدمه الا ترى كيف صرح عم بنفي الاشتراط فيما كان الزيادة في نفس القرض فيدل على جواز القرض بشرط البيع المحاباتي وهو المراد والمفصل ان قوله سلسبيل طلبت على ان رجحني ظاهر في الاشتراط كما هو ظاهر لمن تتبع مواضع استعماله وموارد وقوعه ويشهد له ما نقله عن المحدثين وظاهر ان الاشتراط من احد الجانبين اشتراط من الجانب الاخر ايضا فيكون استعماله عن القرض بشرط النفع وارتكاب حيلة تخرجه عن الحرمة الى الحلية والديباج فرضا القرض الاقراض بشرط البيع بحسب نفس الامر الا انه لم يذكر الاشتراط في العبارة وهو دام عمره قال غير مرة انه لا عبرة بالعبارة يكون مفاد الخبر جواز الاقراض بشرط المعاملة المحاباتية وما قال من ان اكثرها يدل على عدم الاشتراط فيه ان هذه العبارة ليست في هذه الرواية والكلام فيها مع انه امر ارشاد بلا شك فلا يدل على الوجوب وقوله كون الاقراض بمحض الطمع كلام عجيب صدوره عنه غريب وقد عرفت ما في قوله من طرفا المقترض والاستشهاد لكلام السيد والنقل عما نقلنا عن مثل العلامة في غاية الغرابة ولا يخفى ما في قوله من كون الثاني والثالث وفاقيا لما عرفت من ترجيح **قال** وكذا الحال في رواية الديلمي مع ان في سندها ضعفا ايضا او بعد التامل يظهر لك ان حالها حال سليمان فانه قال اقرضهم قرضا وازود عليهم ولم ينقل اقرضهم بشرطان تزدادوا مع ان

الناس ان يقول بشرط ان يشتري المستقرض كذا بكذا كما قرر والمتبادر من لفظ الاقراض على الاطلاق
لعله هو الاتيان بنفس القرض من حيث هو من دون التعدي الى معاملة اخرى كما هو الحال في
جميع المعاملات فلذا من وكل غيره بفعل معاملة يكون ماذونا في خصوص تلك المعاملة اما التعدي
الى معاملة اخرى فلا وان كان بعنوان الشرط في تلك المعاملة كما لا يخفى ممن ق يوكله اقرض او
استقرض لي لم يكن للوكيل سوى نفس الاقراض او بحسبها الاستقراض الا انه يشترط معاملة اخرى
ايضا ويؤيد ما ذكرنا تاكيده ص بقوله قرضا ومما ذكر يظهر حال قوله م وازود عليهم اه وربما يؤيد
انه م لم يجعل حال هذا النصف حال النصف الذي كان يربح ولا شك في انه ما كان مشروطا بالقرض
فتم حد ظهر مما ذكرنا انه ربما كان الظاهر من الرواية عدم الاشتراط سلمنا عدم الظهور لكن ظهور
الاشتراط من اين سلمنا لكن كون هذا الظهور بحيث يقاوم ادلة الفقهاء ويرجح عليه من اين
اقول سند هذه الرواية على ما في يب هكذا محمد بن احمد بن يحيى عن ابراهيم بن اسحق عن
محمد بن سليمن الديلمي عن ابيه عن رجل وطريق الشيخ الى محمد صحيح ومحمد ثقة وابراهيم وان كان
ضعيفا على المشهور الا انه دام عمره قال بعد ذكر ما يشير الى الاعتماد عليه وربما كان تضعيفهم
من جهة ايراده الاحاديث التي عندهم انها تدل على الغلو ولذا اتهم في دينه وقد مر منا التاويل
في ذلك انتهى اقول ومما يؤيد انه لم يتبين من رواية محمد ومحمد وسليمان وان كانا ضعيفين
على المشهور لكنه دام عمره ضعف الضعيف وقال تضعيف النصارى ضعيف فهذا الحديث

مرسل

مرسل هذه ولعل مراده من الضعف الزايد الارسال وانت تعلم ان سبيل الجواب
عما ذكرنا سبيل الجواب عما اورده على رواية مطبيل نعم في هذه الرواية ليس ما يدل على
ذكر الاشتراط في الاقراض لكن لا ريب ان الحاصل غرض المقرض من الاقراض البيع وهو القرض
بشرط ان يشتري المستقرض دقيقه بضعف قيمته مثلا والمستقرض ايضا يستقرض بذلك
الشرط ثم لفظ الشرط وادائه غير مذكور في اللفظ يكون مفاد الخبر جواز القرض بشرط
البيع المحاباتي على نداقه وما قال من ان المتبادر من الاقراض لعله هو الاتيان بنفس
القرض من حيث هو هو من دون التعدي الى معاملة اخرى ونظيره بالتوكيل كلام
عليل لان من قال لوكيله بع هذه الدار مثلا فلانا مائة تومان وبع منه ما يسوى بدرهم
مائة دراهم فلا ريب ان الوكيل لو باع الدار بشرط البيع الاخر لما كان مخطئا وهذا نظير
ما في الرواية لا اذا قال الموكل اقرض واقتصر عليه ولم يذكر معاملة اخرى وكذا قوله وربما
يؤيده لان محصل السؤال اني كنت ابيع الدقيق نسية وكنت اربح عليهم وهذا حلال
بلا شبهة وانهم سئلوني ان اعطيهم عوض نصف الدقيق الدراهم على سبيل القرض
واربح عليهم في الدراهم ما كنت اربح عليهم في الدقيق وهو حرام بلا شك بل هو حيلة
لا تدخل في الحرام اي القرض بشرط الزيادة وحاصل الجواب اقرضهم الدراهم ورد في قيمة
نصف الدقيق ما تريد ان تربح ولا شك ان النصف الاول غير محتاج الى الاشتراط بحسب

نفس الامر والاغراض محتاج اليه فقياس احدهما الى الاخر قياس مع الفارق وفي هذا الخبر
اشعار بدلالته على جواز اطلاق الحيلة على ما ارشد ع وقد عرفت سماجة في اطلاق الحيلة
على مثله فتذكر **قال** ومنها رواية محمد بن اسحق بن عمار اذ بالتأمل يظهر ان حالها حال رواية سليل
ويزيد فيها انها في غاية الظهور في صورة العكس كما فهمه الاصحاب مضافا الى انه يتوقف استدلالهم
بها على ثبوت عدم التفاوت بين تاجيل الدين الذي ظاهره اللزوم وبين القرض الذي هو
محض التبرع مع انه قد سد باب الربا لاجل حصول هذا القرض وان الفقهاء اتفقوا على حرمة
شرط النفع سيما في القرض كل قرض يجر المنفعة فهو حرام الى غير ذلك مما ورد وان كلامنا
انما هو في شرط القرض المنفعة في قرضه مع ان هؤلاء الاعلام طريقتهم ودعواهم عدم
التعدي عن النصوص واي نص ورد في اتحاد حالهما ومع العدم فكيف يستدلون بامثال
هذه الرواية سيما وسقوطه بالادلة الفقهاء الكثيرة الصحيحة الواضحة الدلالة
اقول سند هذا الحديث على ما في يب هكذا احمد بن محمد عن ابن ابي عمير عن محمد بن اسحق
بن عمار وانت تعلم ان هذا الخبر على المشهور موثق وعلى ما ذهب اليه صحيح فلا قصور في
سنده عنده مع انه دام عمره قال في جوابه الاحمالي انها جميعا شركة في القصور فتدبر
وقد عرفت سبيل واياده على رواية سليل ومراده من العكس البيع بشرط القرض والدين
ووجه كونه في غاية الظهور فيه ان الراوي قال بعد قوله ابيعه واوخره فتاخيره التاخير

عن البيع ظاهر غاية الظهور في ان القرض شرط البيع لا العكس وانت تعلم ما فيه لان
بعد تسليم ما ذكره يكون رواية سليل في غاية الظهور في القرض بشرط البيع لا الراوي
في البيع فيها فكيف قال فيها انها ظاهرة في البيع بشرط القرض فتدبر وما قال في الاضافة
من الفرق بين الدين والقرض وعدم جواز قياس احدهما على الاخر مسلم لكن الظاهر من
الرواية كون الدراهم دراهم القرض لا دراهم الدين حيث كان المعطي مسلطا على الاخذ
والعول على حلول اجل الدين وعدم ذكر السائل خلاف الظاهر سلمنا عدم الظهور في القرض
فظهوره في الدين من اين لان قوله لي على الرجل الدراهم اعم من القرض والدين سلمنا
الظهور في الدين لكن ابقاء الدين مع التسلط على الاخذ هو فرد من افراد القرض بلا شك
والاستدلال بحكم الفرد على حكم الطبيعة ليس قياسا بلا مرية وقد مر منا في استدلاله بما
فتذكر **قال** ومنها رواية سعد بن صدقة اذ بالتاويل يظهر ان حالها حال رواية
محمد بن اسحق بن عمار بل وما سواه حالا اذ ليس فيها ما يشير الى شارطه اصلا ويوجه من
الوجوه مع ان فيها اشكالا من جهة قوله ع قد فعله ابي وامرني ان افعل ذلك
لان الشيعة ما كانوا يعاملون مع امامهم هذه المعاملة وهذه الضايعة بلا شبهة
كما لا يخفى على المتامل المنصف لانهم ما كانوا ايضا يقولون في تاخير دينهم الذي على امامهم
مع انهم كانوا يعتقدون بانه اولى بهم من انفسهم واموالهم سيما عوامهم فان جلهم

في دينهم وسماحتهم في اموالهم بالنسبة الى سيدهم ومولاهم ومن كان اعز عندهم من
اموالهم واولادهم بل وانفسهم ايضاً كانت ازيد من جهة فضلاهم وسماحتهم
اكثر من سماحة فقهائهم وعلمائهم ومع ذلك سعد في النظر غاية البعد ان علمائهم
كانوا يفعلون بالنسبة اليهم هذه الامور سيّما وهم كانوا يخرجون اموالهم ويفرقونها
في طريق محبتهم وسلوك سبيل ارادتهم مثل زيادتهم وصلتهم وغيرها مما كانوا يتقربون
به الى قربهم ومودتهم ورضاهم وفرحهم خصوصاً بعد ملاحظة ان طريق النبي ص والائمة
انهم اذا استقرضوا او وقع عليهم دين كانوا يتبرعون ويتفضلون باعطاء الزيادة في
غاية الطوع ونهاية الرغبة بل وربما كان الديانون يضايقون عن الاخذ وهم ع
يابون عن عدم الاخذ ولا يرضون الا ان يعطوا وكانوا يعدون هذا احساناً مستحباً
شرعاً ويحبون غيرهم عليه ايضاً فهم ع كانوا يعطون ويحسنون واذا وعدوا كانوا
يوفون البتة فاي داع وحاجة الى هذه الحيلة والعاملة سيما وان يكون بعنوان الشارطة
والمتاخر والقرض وبالعقود اللازمة فظهر ان امثال هذه الاخبار انهم ع كانوا العاملين
امثال هذه العاملات مع الجاحدين لامامتهم والجاهلين بقلوب رتبتهم وهمّتهم وهذا لا يلائم
ما ادعاه هؤلاء الاعلام من ان ادلة الفقهاء واخبارهم التي هي مستندهم محمولة على التقية
مضافاً الى ما اشرنا من ان خطبة نهج البلاغه مما لا يمكن حملها على التقيه فليلاحظ تلك

الخطبه

الخطبه وكذا بعض الاخبار والدلالة ايضاً مما لا يناسبه التقية فليراجع وليتامل
مضافاً الى ان القول بان الحلية بعنوان الشرط حرام ليس من خصايص العامة بل
الشيعه ايضاً   نعم القول بان ما لا شرط فيها ايضاً حرام من خصايص العامة مضافاً
الى ما عرفت من ان الحيلة لا تاثير في الاحكام الشرعيه بل يتأتى في موضوعات الاحكام فقط
تمكّن محض الحيلة بعنوان الشرط كما عرفت من ان المنفعة المرتبة لو كانت شاملة للمعاملة
المحاباتيه فلا يمكن الحيلة بعنوان زايد الشرط الى والا فلا يتحقق الحيلة بل هو تخصيص
او التقييد وحكم علحدة وهولاء الاعلام يدعون ان حيلتهم ليست بحيلة بل يسمونه
حيلة والا ففي الواقع حكم الشرعي براسه مع ان الغلط من اخبارهم كونها حيلة سيّما
رواية الديلمي واضحاً امثال هذه الاخبار لا يلايم ما ادعاه هؤلاء الاعلام من احتمال
الكراهة في الاخبار المخالفة لهذه الاخبار وكيف يقرأنهم ص في اخبار الصحيحة
يقولون من اقرض ورقاً فلا يشترط شرطاً سوى رد ورقة الذي اعطاه وفي العرض والسلم
يقولون لا يصلح اذا كان قرضاً يجر شيئاً فلا يصلح بهذا التاكيد يقولون بل في استحلال
الربوا والبيع قالوا بانه فيظهر انه في اعلى درجات الحرمة الى غير ذلك مما مر في هذه الاخبار
يقولون لا باس خطه لانه نكرة في سياق النفي ولا يكتفون به ايضاً بل يقولون نحن
ايضاً نفعله وحاشاهم صلوات الله عليهم من ان يكونوا يأمرون الناس بالبر وينسون

انفسكم وممن يقولون ما لا يفعلون و يعظون بما لا يتعظون وينهون عما لا ينتهون

اقول سنده هذا الجزء على ما في هكذا علي بن ابراهيم عن هرون بن مسلم عن مسعدة ابن صدقة عن الصادق ع وانت تعلم جلالة علي وهرون موثق على المشهور لكن العلامة ره صحح طريقا هو فيه وقال العلامة المجلسي في الوجيزة انه ثقة وقال ابو المحقق السيد الطه انهم ذكروا اخبار الجبر والتشبيه في كتبهم ذكروا انه لهم تزهيبا منها وتبعهم الشيخ النجاشي و العلامة لانه لم يكن لهم كتاب في الاعتقادات غالبا حتى يفهم من كتبهم عقائدهم بل كان دابهم نقل الروايات وهي محمولة على التقية كما في الجميع الكتب الالهية انتهى وقال دام عمره والشهيد على ذلك ما ذكره الصدوق في كتاب التوحيد ان الذي دعاني الى تاليف كتابي هذا اني وجدت قوما من المخالفين لنا ينسبون عصابتنا الى القول بالتشبيه والجبر لما وجدوا في كتبهم من الاخبار التي جهلوا تفسيرها ولم يعرفوا معانيها انتهى اقول ويظهر مما ذكر ان التوثيق وثيق والقدح في مذهبه مقدوح ومسعدة موثق على المشهور لكن الد قق التقي قال والذي يظهر من اخباره التي في الكتب انه ثقة لان جميع ما يرويه في غاية المتانة موافقة لما يرويه الثقات من الاصحاب ولهذا عملت الطائفة بما رواه هو وامثاله من العامة بل لو تتبعت وجدت اخباره اشد واتن من اخبار مثل جميل بن دراج و حريز بن عبد الله انتهى وارتضى دام عمره هذا الكلام واية فهذا الجزء لو لم يكن صحيحا

فهو

فهو كالصحيح وقد عرفت وجه الاستدلال ودفع ما اورد من المقال ولا نعيده حتى يكون تكرارا بالمال وجوابا عما اورد من الاشكال اما بالاجمال فهو ان المتتبع بكتب الرجال يعلم ان جماعة من الرواة الثقاة كانوا كثيرا يا كلون اموالهم وكانوا ينكرون امانتهم ثم يعودون اليهم ويتوبون فلا استعاد في مضايقتهم الاموال بل الاقراض شاهد صدق عليها والالكان المناسب التوبة والاولوية لا الاقراض وان كان من غير مشارطة فتدبر واما بالتفصيل فهو ان قوله وسيما علو همهم اه غريب لانه يدل على ان غير علو همهم كانوا ايضا يفتون ومع ذلك كيف يقول ومع ذلك بعيد في النظر غاية البعد على انهم كانوا يفعلون بالنسبة اليهم هذه الامور وما قال من انهم كانوا يخرجون اموالا لا يخفى ما فيه لان الاقراض والمعاملة ينافي اخراج الاموال في مثل الزيادة وكذا ما قال من انهم يتبرعون ويعطون الزيادة لان الداينين لما ارادوا الزيادة عينوها بالمعاملة وكذا ما قال من انهم اذا وعدوا كانوا يوفون اليه فاي داع وحاجة الى هذه الحيلة والمعاملة لانهم ع اذا صرحوا بالعطية الزائدة كانت ربا وحراما بلا شبهة فكانوا محتاجين الى الحيلة المخرج من الحرمة الى الحلية ويظهر مما ذكرنا ما في قوله فيظهر اه مضافا الى ان ما ذكره يدل على جواز اخذ الربا من اهل السنة وهو لا يقول به فتدبر وقد عرفت سابقا ما في باقي كلامه فلا نسود الورقة باعادته **قال** ثم انه في التامل في جميع ما ذكرنا ه ظهر حال رواية عبد الملك من ان الطلب هو استحلال القرض بشرط المعاملة المحاباتية ومفاد الرواية هو الحيلة المعاملة المحاباتية بشرط تاخير اجل

الذين واين هذا من ذلك هذا بعد تسليم وضوح الدلالة على الشرط وكونه واتفاق الطرفين بحيث يرتفع
اليد عن جميع ادلة الفقهاء وفتاويهم بمجرد هذا الوضوح سيما وان لا يبقى شبهة اصلا ولا يحتاج
الى الاحتياط كيف وخصوصا ان هذه الرواية مع ضعفها مضمرة ايضا وليس الراوي من الثقاة او الاجلة
حتى يقال ان مثله لا يروي عن غير المعصوم فانظر ايها العاقل الى حال الادلة من الطرفين واتفاق الفقهاء
واتفاق هؤلاء على خلافهم اقول سند هذه الرواية هكذا على ما في يب احمد بن محمد عن علي بن الحكم
عن عبد الملك بن عتبة والظ ان علي بن الحكم هو الكوفي الثقة وجمع من المحققين صرحوا بان ظن
الاشتراك غلط وهو دام عمره صرح بان الانباري والكوفي متحدان الاسناد نقله من مجلات الكوفي
والكوفي ثقة ولهذا عبر العلامة عن هذا الحديث بالصحيح وعبد الملك ثقة بلا خلاف ولم يعرف عبد الرحيم
اخيه به لا بعبد الكريم اخيه الاخر مع انه ايضا ثقة مشهور معروف كما صرح به دام عمره ويمكن ان يا... هنا
شانه قليل الضمان غير مضر فنقوله مع ضعفها مما لا معنى له وقوله ليس الراوي من الثقاة او الاجلة
وقد عرفت ان ناحينا الذين الحالي هو فرد من افراد الاقراض مع ان قوله لي عليه مال شامل باطلاقه للقرض
وان علانية ظاهر في الاشتراط وان الاشتراط من احد الجانبين اشتراط من الجانب الاخر وستعرف انه دام
عمره يصرح بان الفرق بين القرض بشرط البيع والبيع بشرط القرض مستبعد فيما ذكرناه من القدح في الاستدلال
ضعيف مقدوح غير مضر في الاستدلال بالظاهر فتدبر ثم لا يخفى ان هذه الاخبار كما انها ليست ظاهرة
ظاهرة في الاشتراط في متن العقد بان يذكر لفظ الشرط وادواته لو استدلوا سواه وبعض الاعلام

انتهى

انما الظ كما اشرنا في اول التعليقة ان مرادهم الاشتراط بحسب نفس الامر لا ما يذكر في نفس القرض فتذكر
وهو دام عمره كما ترى في مقام الاستدلال على ما ادعاه يقول الاشتراط اعم من اللفظي وفي مقام الرد يقول ان
اخبار الخصم لا تدل على الاشتراط في متن العقد فهذا بانه نقض عجيب وتخالف غريب فتدبر قال بل
من التامل في الادلة يظهر ان استحلال صورة العكس التي هي محل النزاع بين المحقق والعلامة ايضا محل
الاشكال لضعف هذه الاخبار سندا بل ودلالة ايضا لما عرفت من الاشكال في كون وضوحها بحيث
يرجح على الخلاف والدلالة النابعة بل ويكون بعضها في صورة العكس اظهر مثل صحيحة يعقوب لان ترك
الاستفصال يفيد العموم والمذكور في السؤال بالترتيب الذكري اظهر افراده مع ان الظاهر ان السؤال
نقل حكاية ولعل مثل ذلك يكون ظاهرا في مطابقة المحكي بحسب الترتيب ايضا فتامل وتمادكن
ظهر ان المحقق غير منفرد فيه بل كان من حمل صحيحة يعقوب على الشرط ولم يوافق منه ره يكون
شريكا للمحقق سيما اذا كان راى ان الترتيب الذكري تفيد الترتيب وكلمة الواو يفيده كالشيخ
ومن وافقه اقول قد عرفت اسناد الاخبار وعدم الضعف في اكثرها وقد عرفت وجه دلالتها
وقد علمت ايضا ان المتبادر من الادلة المانعة اشتراط الزيادة في نفس القرض ولا بطلانه بالبيع
وقد دريت ما يرد على الاستدلال بصحيحة يعقوب والعجب منه انه هنا استدل بترك الاستفصال
غفل عن ان ادلة الخصم تتم به كما علمت فيما قال من ان الظاهر ان السؤال نقل حكاية نقل عجيب
حكاية غريب لان عبارة السؤال اسلم واقرض بصيغة المضارع والظ منه فرض المسألة لا وقوعها

والحمل على الرأي والعادة خلاف الظاهر من غير قرينة وما قال من ان المحقق غير منفرد فيه فان العلامة قال المشهور بين العلماء من المتأخرين ومن عاصرناه من الناس شدة انه يجوز بيع الشي اليسير باضعاف قيمته بشرط ان يقرض البائع المشتري شيئاً الى ان قال وقد كان بعض من عاصرناه يتوقف في ذلك انتهى وانت تعلم ان الظاهر المخالف منحصر في بعض معاصري العلامة وكانت المسألة اتفاقية الى زمان العلامة وان المخالف ما افتى بالحرمة بل توقف في الحلية ومما ذكر ظهر ما في باقي كلامه فتأمل قال

ومما يؤيد الاشكال عظم الخطر في الربا جداً واستبعاد الفرق في النظر بين ما اذا تقدم المحاباة او تأخر مع ان الفقهاء يستبعدون مع ورود النص ويستشكلون في حكاية العتق بشرط التزويج وكونه مهراً وحكاية كفالة المال والبدن وغير ذلك فتأمل ويؤيده ايضاً ان المستقرضين لو شرط المنفعة التي ليست لمعاملة والمقرض اقرض بهذا الشرط يكون حراماً البتة واي فرق في ذلك بين ان يكون المنفعة معاملة محاباتية او غيرها ولعلهم في الغير لا ينكرون فتأمل اقول قد ورد عنهم ع انما يحلل الكلام ويحرم الكلام وسنده حسن كالصحيح فاستبعاد الفرق اجتهاد في مقابل النص والتأييد الاخير ضعيف لان مراده ان كان انهم لا يفرقون بين الاقراض بشرط الزيادة والاستقراض بشرطها فاللازم عليهم ان لا يفرقوا بين المعاملة المحاباتية بشرط القرض والقرض بشرط المعاملة لعدم التصور الفرق فكلام غير لائق وقياس مع الفارق لان وجه عدم الفرق في الاول ظاهر لان الاقراض بشرط الزيادة حرام وقد تحقق وجه الفرق في الثاني

فقياس احدهما على الآخر مما لا معنى له وان كان مراده انهم لا يفرقون بين اعطاء المستقرض الزيادة بشرط الاستقراض واعطاء المقترض القرض بشرط الزيادة فاللازم عليهم ان لا يفرقوا في المعاملة المحاباتية ايضاً ففيه مع عدم وفاء عبارته به نقول ان القرض بشرط النفع حرام وفي الاول يتحقق وفي الثاني الاخبار دلت على ان القرض بشرط البيع حرام كما ادعاه ولم يدل دليل على ان البيع بشرط القرض حرام والحاصل ان بعد تسليم عدم تفصيل الفرق نقول ان الفارق هو النص فتأمل قال ثم ان بعض العلماء اعتقدوا حرمة المشارطة لكن يجعل الحيلة ذكر المشارطة والمقاولة سابقاً على الاقراض والاعطاء زعماً منه ان الشرط اذا لم يذكر في ضمن العقد يكون لغواً وهذا حق لو لم يكن الاقراض والاعطاء بناء على الشرط السابق والا فلا شك في كونه شرط القرض لغة وعرفاً وعند الفقهاء لعدم التزامهم في عقود الجائزة ما يلزمونه في اللازمة سيما بالنسبة الى الشروط والقيود مع انه لو كان كما زعم لكان المعاملة باطلة لان ما وقع به التراضي لم يدل عليه الصيغة وما دلت عليه الصيغة لم يقع به التراضي هذا ان دار الصيغة والغالب عدم القرائن بالنحو الذي اعتبر مع انها لو كانت صحيحة لم يكن وقوعها وبين النفع بغير معاملة فلم يحتج الى معاملة اصلاً بل لا يكفي تقديم الشرط للصحة وان لم يكن معاملة اصلاً مع انه على هذا لا يكاد يتحقق لانه ليس المتعارف قران الصيغة ولا ذكر الشرط حال الاعطاء وتسليم القرض فتدبر اقول هذا الكلام حق الا قوله فلا شك في كونه شرط القرض لغة وعرفاً لما عرفت مكرراً

وغير ذلك فيما نحن فيه خفاء توقف الصحة على التمكن الاثنائي بالنسبة الى التمكن الابتدائي ظم فان قلت للحاجة الى التمكن الاستمراري اي التمكن الابتدائي والاثنائي بل التمكن في ان من آنات زمان الوضوء كاف لصدق التمكن من الوضوء عليه عرفاً بل حقيقة قلت لو لم يكن التمكن في جزء من اجزاء الوضوء لكان الامر بذلك الجزء مشتملاً على الفساد فيكون مستحيلاً فيكون الامر بالوضوء مستحيلاً ضرورة لزوم استحالة الجزء استحالة الكل قيل التمكن من استعمال غيره على قسمين احدهما ان يكون له في جميع آنات الوضوء من الماء ما يغسل به جميع اعضائه وثانيهما ان يحصل له التمكن من الماء تدريجاً بان يحصل له عند ارادة غسل اول الاعضاء من آنية الذهب والفضة من الماء في غير آنية الذهب والفضة ما يغسل به هذا العضو الذي ولم يكن عنده ما يغسل به العضو الثاني ولكن يحصل له ما يغسل به العضو الثاني بعد زمانه اما بتقاطر الماء من موضع او طريق اخر وكان ذلك الحصول قبل فوات الموالاة اي يحصل له بالغسل به العضو المتأخر قبل جفاف العضو المتقدم واذا عرفت ذلك فمراد السيد ان التمكن من استعمال غيره في التمكن الاثنائي اذا كان قبل فوات الموالات يوجب الصحة اقول هذا التوجيه غير وجيه لان التمكن التدريجي عبارة عن التمكن في الجميع جزء بجزء فالظاهر من التمكن الاثنائي التمكن في البعض بل هو صريحة كما هو ظاهر لمن له ادنى دربة باقي الكلام ثم قال صاحب القيل مورداً على ما وجهت به الكلام وفيه ان المراد من التمكن ان كان التمكن من غسل

الجميع حتى يكون المراد ان هذا التمكن شرط في الابتداء او الاثناء ففيه ان هذا غير لازم بلا شبهة مع انه يناقض قوله قبل فوات الموالات لان التمكن الاثناء في الذي قبل فوات الموالات يتناول التدريجي بل ليس الا اياه وبالجملة مع كون المراد من التمكن هو التمكن على غسل جميع الاعضاء في الابتداء والاثناء يجعل قوله قبل فوات الموالات لغواً وان كان المراد من التمكن ما يتناول التدريجي حتى يكون المراد ان التمكن على غسل الجميع دفعة او التدريجي في الابتداء والاثناء يوجب الصحة فلا معنى لجعل قوله قبل فوات الموالات متعلقاً بالاثناء وجعله متعلقاً بالتمكن يجعل الكلام لغواً وحمل التمكن في الابتداء على التمكن على ما يغسل به جميع الاعضاء والتمكن الاثناء على التمكن التدريجي اشنع فساداً انتهى اقول على ظاهر على اولي النهى ان المورد ما حام حول المراد بل كتب كلما خطر في الخاطر اولاً فلان قوله ان كان التمكن من غسل الجميع حتى يكون المراد ان هذا التمكن شرط في الابتداء والاثناء مما لا معنى له لان حاصل توجيهي ان عند غسل الوجه من آنية الذهب مثلاً وعند غسل سائر الاعضاء يعتبر التمكن المطلق من استعمال غيره دفعة كان او تدريجاً لكن يكون بحيث لا يجف الوجه حال الزمان او لم يبطل فالمراد من التمكن التمكن من غسل الجميع من غيرها دفعة او تدريجاً عند غسل الجميع منها على سبيل التوزيع فقوله ان هذا التمكن شرط في الابتداء والاثناء يناقض قوله قبل فوات الموالاة عجيب تعليله وهو قوله لان التمكن الاثناء في الذي قبل فوات الموالاة يتناول التدريجي

بل اللازم ان يعتبر التمكن من استعمال غيرها دفعة كان او تدريجاً

ان شرط القرض لغة وعرفا ما يعلق القرض عليه باداة الشرط ونحوها الا ما يتوقف وجود القرض
عليه والا فلا يلزم ان يكون المسئلة الاتفاقية التي صرح بصحتها اصل الكل وهي حكاية بيع
المنديل باطل من حرامها والا قوله يحتاج الى محاولة لان ايقاع المعاملة لاجل اللزوم لا الصحة
حتى يرد ما اورد فتدبر قال ثم ان الطمع والنسبة هو ما يهدى القضاة الحكم الفقهي
الى الاغنياء طمعا طمعهم في العوض بازيد بل باضعافه ومثل ما يرشي الى الحكام والقضاة
للحكم لهم ومثل ان يوخذ بنت رجل بعنوان النكاح طمعا في البكارة والوجائز من دون شرط
اقول ما ذكر ظهر ان حمل نحو روايات سليل على الطمع مما لا سبيل اليه وقد تخيص من
جملة ما ذكرنا ان الاقوى جواز القرض بشرط المعاملة المحاباتية نحو البيع والاجارة والمعيرة
الصيغه لا النسبة والاحوط ترك شرط احدهما في الاخر وايقاع القرض والمعاملة على حدة
على حدة كما هو متعارف في هذا الزمان وهذا المكان بل كان متعارفا في الاعصار الماضية والامصار
العظيمة ولا يحوم حوله شبهة والرجوا من الله الهداية بحق اصحاب العصمة سيما ثامن الائمة
الذي شرفني وكرمني بمجاورة عتبة العلية عليه الف التحية والثنية وقد وقع الفراغ في
شهر جمادى الثاني ١٣٢

بسم الله الرحمن الرحيم

قال العلامة في المنتهى في مسئلة الطهارة من انية الذهب والفضة المغصوبة لو قيل ان
الطهارة لا تتم الا بانتزاع الماء المنهي عنه فيتحيل الامر بها لاشتمالها على المفسدة كان وجها وقال
السيد صاحب المدارك ان ما ذكره يتم لو توقف الطهارة على الاخذ من تلك الانية اما لو
تطهر منه مع التمكن من استعمال غيره حتى في الاثناء قبل فوات الموالات فالظاهر الصحة اقول
مراده ان المكلف اذا تمكن من استعمال غيره في جميع وضوئه فليس الطهارة مما لا يتم الا بانتزاع
المنهي عنه فلا يشتمل على المفسدة فلا يتحيل الامر بها وتوضيح عبارته انا لو تطهر من ذلك
الماء مع التمكن من استعمال غيره في الوضوء عن تمكن الكائن في اثنائه لكن يكون هذا التمكن
الاثنائي بحيث لا يفوت الموالات فالظاهر الصحة وحاصله اذا تحقق التمكن الاستمراري
فالظاهر الصحة فان قلت اي حاجة الى قوله قبل فوات الموالات قلت لو لم يفيد به لكان
المفهوم من العبارة ان مطلق التمكن الاثنائي كاف للصحة وان كان مفوتا للموالات لصدق
التمكن على التمكن المفوت فان قلت لم قيد بقوله حتى الى اخره حتى يحتاج الى القيد الاخير
قلت اذا كان جزء الشيء مما يفوق على سائر اجزائه اما في القوة او في الضعف يعني كان
يتعلق حكم الكل بذلك الجزء نوع خفاء كثيرا ما يعطفون الجزء على الكل بحتى مثل قولهم
توفي الله كل اب حتى ادم وقولهم مات الناس حتى الانبياء وقولهم قدم الحاج حتى المشاة

بل ليس الا اياه اعجب لان المراد كما علمت ان يكون في اثناء الوضوء من انية الذهب مثلا متمكنا
من استعمال غيره وهذا التمكن صادق على فردين ما يكون مفوتا للموالاة وما لا يكون كذلك فقيد
بقوله قبل فوات الموالاة حتى يختص بالاخير ولا ربط للتناقض مع انه متناقض لحكمه بلغوية
واما ثانيا فلان قوله فلا معنى لجعل قوله قبل فوات الموالاة متعلقا بالاثناء مما لا معنى له
لما علمت انه لو لم يفيد الاثناء به يشمل التمكن الاثنائي المفوت وهو باطل وهذا ظاهر واما ثالثا
ففي جملة التمكن من غسل الجميع قسيما للتمكن التدريجي فان قسيمه التمكن الدفعي والحاصل ان
التمكن يمكن ان يكون من الجميع دفعة او تدريجا ومن البعض ايضا كذلك والتمكن من البعض اذا كان
في الاثناء سواء كان دفعة او تدريجا لا بد ان لا يكون مفوتا للموالاة مثلا عند غسل اليد اليمنى
من انية الذهب يجب ان يكون متمكنا من غسلها من غيرها دفعة بان يكون ما يغسل به اليمنى
حاصلا او تدريجا بان يحصل متقاطرا لكن يكون كل واحد منها بحيث لا يجف الوجه وتمام ذكرنا
ظاهر مما فيما ذكرنا في الاحتمال الثالث وبالجملة ما ذكره من الترديد تدليس وتلبيس وتهويل خال
عن التحصيل وقد ذكر بعض الاعاظم ان الذي ظهر لي ان توجيه صاحب القيل اي ما وجه به كلام
مما لا يكاد يصح لفظا ولا معنى اما معنى فلما ذكره دام ظله اي ايراد صاحب القيل الذي نقلته
وزيفته واما لفظا فلانه لو كان المراد ما ذكرنا يلزم ان يقول السيد قبل فوات الموالات ايضا
ذكر كلمة ايضا هنا غريب منه دام ظله يضم كلمة ايضا حتى يفهم من العبارة كون التمكن في الاثناء

شرطا كما في الابتداء واما بدون لفظ ايضا مع ارادة ذلك المعنى يكون العبارة ابتر بالجملة الاخيرة
لا جدوى الاشتغال بتزييفه اقول هذا الايراد اشبه بمجادلة لان ذكر ايضا بعد كلمة حتى لغو وكانه
حمل التمكن على الابتدائي وهو سهو لان المتبادر من حيث كان قيدا للتطهر اي الوضوء التمكن
عند الوضوء اي جميعه كما علمت مفصلا ولو سلمنا عدم التبادر فالاحتمال كاف لتوجيه المقال
من غير قيل وقال ثم قال ما حل بقريحتي الخاسرة ان مراد السيد ان التمكن من استعمال الغير
في اثناء الوضوء من الماء المنتزع من اواني الذهب والفضة في الجملة كاف في صحته اذ حين
التمكن في الجملة لم يتوقف الوضوء على انتزاع ذلك لان الوضوء امر واحد مركب من اجزاء
لا يتحقق ذلك الامر الا بعد تحقق الجميع الاجزاء فحيث يحصل التمكن في الجملة في اثناء
الوضوء لم يتوقف على انتزاع ذلك الماء من انية الذهب والفضة للتمكن من حصوله
من غيره وليس هنا افعال متعددة حتى يشترط التمكن في كل فعل فعل ولا يجب حصول التمكن
قبل الفعل ولا مع ذلك الفعل الى ان ينتهي ومنه يظهر ان التمكن من استعمال الغير لا يجب
ان يكون مع الوضوء من ذلك الماء من اوله الى اخره ولو تدريجا وقول صاحب المدارك
قبل فوات الموالات اشارة الى تحقق الوحدة في الوضوء وهذا لا يخفى انتهى اقول لما وقفت
على هذا التوجيه قلت رحم الله على النباش الاول وكان مراده ان الوضوء اذا تحقق
متواليا بحيث لا يكون بين اجزائه فاصلة معتد بها يقال عرفا انه فعل واحد واذا كان فعلا

واحدا عرفا يصدق على المكلف اذا كان متمكنا في آن من انات الوضوء من استعمال الغير انه متمكن منه في ذلك الفعل عرفا وانت تعلم ما فيه اما اولا فلان ما ذكرنا لو تم لكان الاناء من انية الذهب مثلا صحيحا اذا حصل التمكن من استعمال الغير حين المسح لصدق التمكن في الجملة ولا يلتزم به عاقل واما ثانيا فلان الوضوء لما كان ذا اجزاء كما سلمه سلمه الله تعالى وكان جزء منه مشتملا على المفسدة كما هو مقتضى دليل العلامة والسيد كان باطلا لان بطلان الجزء يستلزم بطلان الكل هذا الكل واما ثالثا فلان سراية الصحة من جزء الى جزء وعدم سراية البطلان تحكم بحت واما رابعا فلان قوله ليس هنا افعال متعددة تماما لا معنى له وليت شعري ما اراد من الفعل وكانه دام مجده لما راى في كتب الفقهاء ان الوضوء عبارة واحدة حكم بانه فعل واحد واما خامسا فلان الفرق بين الافعال والاجزاء حيث صرح باشتراط التمكن في الاول دون الثاني في غير معقول كما هو ظاهر لارباب العقول ولقد حان ان اكتب ما كتبه دام عزه من قوله والحمد لله الظاهر لاحد حي للاشتغال بتربيقه

بسم الله الرحمن الرحيم

قوله فعلى القول بالاشتراط اه اقول ومن اصحابنا المتوقفين من الطحاوي والعنبط على تقدير

الاشتراط بل هي شرط لعلكم او في صورة الضرر الولي بالمولى عليه والتالي مفهوم من كلام اكثر الاصحاب حيث ترددوا في اشتراط المصلحة وجريه فيما اذا انصرف الولي في مال الصغير بما يضره او يحتمل ضرره او الزام ادعليه وامثالها والحاصل انهم تاملوا في تصرف الولي اذا كان مشتملا على ضرر على المولى عليه وان كان الضرر سلب الاختيار عن المولى عليه اما اذا لم يكن مشتملا على ضرر ولو سلب الاختيار فلا تامل لهم في صحته وظاهر هذا على من تامل في كلماتهم او في تامل حتى فيما ذكرنا هذا لفاضل من كلماتهم حتى فيما يدعيه من الشهادة الواضحة حيث قال فيما لو زوجها بدون مهر المثل من غير مصلحة يحتمل قويا بطلان العقد لانه عقد جرى على خلاف المصلحة فلا يكون صحيحا لان الظاهر من هذه العبارة ان اضرار الولي بها بجعل مهرها ادون من مهر المثل مع عدم حصول نفع لها لانه اضرار بالمولى عليه فتعلم منه ان هذا القائل لا يتامل في تصرف الولي الا فيما يبقى ولايته بل نقول ان تصرف الولي اذا كان مشتملا على الضرر دون المصلحة باطل وقوله ان تصرف الولي خصوصا امثال هذه التصرفات بل ورد في غير واحد من الاخبار جواز تصرف الولي وان لم يكن مصلحة المولي عليه بل يكون مضرة منها ما ورد ان الاب ان يطأ جارية ابنه الصغير بعد ان يقومها على نفسه او التقييد بالمصلحة خلاف الظ واحتمال موت الجارية معارض باحتمال افلاس الاب واحتياج الصغير بعد البلوغ اليها ومنها الاخبار الواردة على جواز اقتراض مال اليتيم ان كان في يده لمن كان مليا والاصحاب متفقون عليه غير ان المتاخرين اسقطوا اشتراط الملاة

للاب والجد ومنها ما ورد ان الاب ان يحج من مال ابنه الصغير في احد الخبرين مال الولد لوالده ومنها الاخبار المستفيضة الدالة على ان الولي ان يعفوا من بعض مهر المثل او كله ولاجل ما ذكرنا اسقطوا اشتراط المصلحة ويؤيد ما ذكرنا فرض المسألة في التزويج بدون مهر المثل وكذا ما ذكره الشهيد الثاني حيث ق لو كان العقد عليها بدون مهر المثل على وجه المصلحة فان كان هذا الزوج بهذا القدر اصلح واكمل من غيرها بلصعافه الى ان ق في تخييرها قولان ووجه هنا عدم الخيار كان الحجر هنا كى ثبوته واما تزويجها بغير الكفو او المعيب فلا شبهة في ثبوت الخيار في اصل العقد ويعلم منه ان الاختلاف في تصرف يلزم على المولي شيء قوله لان المصلحة حكم شرعي الى قوله وايضا ورد في الاخبار فيه ان هنا ليس الا ايراد واحد وهو ان المصلحة حكم شرعي ويحتاج الى الدليل فان اتم المدعي الدليل فقوله منع والا فلا وذكر الاصول ليس الا يضيع المداد وبكثرة السواد قوله وايضا ما ورد في الاخبار ان المتعة الخ ظاهر على كل منصف ان اطلاق الاستيجار هنا ليس الا على سبيل المجاز والا فان المتعة ليست مثل الدائمة حتى يستحق الارث وامثاله بل هي مثل المستاجرة في تعيين المدة والاجرة فنقول لا شك ان الرضيعة ليست مستاجرة فيه ما فيه لان هذه الرضيعة ايضا مستاجرة باذن الولي في مدة معينة بعوض معلوم بهذا المعنى ولا ريب لاحد فيه قوله وقد عرفت ان المصلحة عبارة اه اقول فيه ان النظر الى هذه الرضيعة وتقبيلها ولمسها بالشهوة حرام ولا اظن ان احدا شك فيه فقوله ان هذه الرضيعة لم يكن حلالها حتى يصير حلالا بهذا

العقد ان اراد ان تقبيلها مثلا من دون الشهوة لم يكن حلالها فهو غير مضر لان اثر العقد حلية التقبيل مع الشهوة او التفخيذ وان اراد مع الشهوة فقد عرفت ما فيه وقوله لا ارتيد ولا النقض بمجرد استبعاد لا ربط له بالمقام مع ان الاصحاب صرحوا بجواز التعيين باقل هذه قوله وكذا قوله وان يكون استحلال الدرهم المذكور بازاء هذا القليل من الرؤية فان قلت لا شهوة بالنسبة الى الصغيرة سيما بالنسبة الى الرضيعة قلت الامزجة مختلفة وكذا احوال الشخص واحد فرب شاب كثير الشبق يتلذذ بالنظر الى الرضيعة او الى موضع اخر منها فكيف لمسها او تفخيذها واذا اشتغل راس ذلك الشاب لا يتمنى قرب الاني دا والشرود فان قلت على ما ذكرت لم لا يجب الانفاق على الزوجة الدائمة اذا كانت صغيرة قلت المقصود بالذات من الاستمتاع الوطي وهو غير متمكنة منه قوله وايضا الاب لا يقصد من هذا العقد حصول ثمراته اه اقول ظاهر ان الاب يقصد من هذه الصيغة معناها وليس هذا اللاولاد غافلا ولا قائما او يدري ان بعد العقد يستحل ما كان حراما لكنه يعلم ايضا ان الزوج باختياره لا ينظر اليها مثلا وهذا العلم لا يجعل ذلك العقد باطلا ولا العقد فاسدا والحاصل ان اثار العقد لا يلزم ان يكون كلها مقصودة بالذات وباعثة على العقد بل اذا لم يكن شيئا منها باعثا وداعيا على العقد بل يكون العلة الغائية الباعثة على العقد ارادة ورود اثار الشرعية يكون العقد صحيحا بلا شبهة و لا يتامل فيه حتى صاحب الرسالة في غير هذه المقالة الا ترى اذا تزوج احد بامرأة سنه لاجل الاحصان

مثلا يعني العلة الداعية له هو الاحتقان فقط وهو المقصود بالذات وليس له غرض اخر
او العقد على امراة لعقد التحليل بالطلاق او لاجل القرب الى اذن بابها الى غير ذلك لا ريب لاحد في صحة
العقد ويشيد اركان ما ذكرنا ما روي لمشايخ الثلثة في الصعفا الثلثة في الصحيح عن عبد الرحمن
بن الحجاج قال سألته عم عن الصرف الى ان قال فقلت له اشتري الف درهم ودينار بالفي درهم قال
لا باس بان ابي كان اجرى على اهل المدينة منى وكان يقول هذا فيقولون انما هذا انفرار لو جاء رجل بدينار
لم يعط الف درهم الى ان قال عم كان يقول لهم نعم الشي انفرار من الحرام الى الحلال ووجه التشييد ظاهر
لانه عم حكم بصحة البيع مع كونه غير مقصود بالذات للمتبايعين بلا شبهة لان الباعث لهما على
المبايعة ليس الا انفرار من الربا فعلم مما ذكرنا ان حصول الاثر وان لم يكن مقصودا بالذات للاب
ولكنه مقصود له بالعرض يعني ان الاب يقصد حلية التمجيد مثلا للزوج في هذه الساعة لغرض
اخر هو مقصود بالذات فقوله الاب لا يقصد ان اراد لا يقصد بالذات غير مضر وان اراد لا يقصد
بالعرض فقد عرفت مع ان المقصود بالذات فيما نحن فيه اثر من الاثار الشرعية للعقد فافهم
قوله بل ربما لا يبالي باخذ الدرهم من الزوج وضبط الصغيرة بل لا يخطر هذا ببالها اصلا
انه لا يجوز رفع اليد عن مال الصغيرة بغير عوض اجماعا فيه ان اللازم في عقد التمتيع لتعيين المهر
وذكره في متن العقد لكونه ركنا فيه واما من هذا بالنسبة اليه غير معتبر في صحة العقد فقوله
ربما لا يبالي لا وجه له لان مبالاة الولي والمتعة او الزوجة الدائمة باخذ المهر غير معتبر في صحة العقد

لان اخذ المهر ليس ركنا فيه كما عرفت وكذا قوله لا يجوز رفع اليد عن مال الصغيرة لان
عدم جواز اليد عن مال الصغيرة لا يضر لصحة العقد واي ربط له لصحة العقد فانه
ضرورة الاب فاسقا وعدالة الاب غير معتبر في نكاح ابنته عن احد من المسلمين فان
قلت مقصوده ان قصد العقد معتبر وعدم مبالاة الاب كاشف عن عدم قصده بل
عنه او غرضه ان المصلحة للصغيرة معتبرة وعدم مبالاة الاب باخذ الدرهم كاشف عن
عدم قصد مصلحة قلت الاحتمال الاول مع انه يجعل ما بعد التي في عين ما قبله ليس
الا تكرارا وقد عرفت جوابه مع ان قوله مع انه لا يجوز دفع اليد عن مال الصغيرة ينافي
هذا التوجيه كما ينافي التوجيه الثاني والاحتمال الثاني مرفوع مضافا الى ان فرض الكلام
على عدم اشتراط الصحة في المقام وجوابه بما ذكرنا واضح قوله وايضا الزوج يعطي هذا
الدرهم في العقد بغير شي محلل العقد باثاثه فيكون عقدا بينا عن الغرض والقصد على
تحقق الركن فيه اقول قد عرفت ان الدرهم بازاء ما كان حراما قبل العقد على الزوج غير
انه لا يريد استيفاد العوض وهو غير معتبر في صحة العقد ولا قصده الا ترى انه لا اشتري
احد سلفه وليس من قصده اخذها عن البايع بل يصير المبايعة فاسدة وباطلة بينا على
الغرض قوله وايضا ذكر المدة ركن وشرط للصحة وقد عرفت ان ذكرها لغو بحيث لا يراد
كونها مركزا لاثر شرعي فضلا عن ان يكون في هذه المدة خاصة دون ما قبلها وما بعدها

اقول قد عرفت ان المدة صرف بحلية ما كان حراما قبل العقد كما ذكرنا انفاد الصرف مراد
غاية انه ليس مرادا بالذات وقد عرفت ان عدم كونه مرادا بالذات غير مضر بصحته
فقوله لغو بحيث اه لغو بحيث وايضا ينافي عبارات العقود لا بد ان يكون مقصودا
والا لكانت فاسدة مثل عقود الغافلين والهازلين اه اقول هذا تكرار لما علم سابقا وقد
عرفت جوابه واقول لها توضيحا لان الاب قصد من كونه متعتك ان بهذه الصيغه
اجعل لك حلالا ما كان حراما من الاستمتاعات التي مرتب شرعا على هذا القصد الا انه يعلم
ان الزوج لا يستمتع من بنته فمعنى العقد مقصود لكن تحققه في الخارج غير مقصود و
ايقاع جميع اثار العقد غير مشروط في صحته وكذا قصده الا ترى ان امراة لو عقدت
نفسها وتريد النشوز بعد العقد وعدم تمكين الزوج من نفسها لكن تعلم ان بعد العقد
تصير حلالا على الزوج ونشوزها معصية تكون العقد صحيحا وظاهر ان الاب يعلم ان
بعد العقد يصير ابنته حلالا على الزوج بحسب الشرع ويترتب اثار عليه الا انه يابي عن
وقوعها في الخارج وقد علمت ان اباء الاب عن وقوع الاثار الشرعية في الخارج غير مضر
لصحة العقد وقياسه على الهازل والغافل قياس مع الفارق لان الهازل مثلا لا يقصد
العقد ويعلم ان هذه الصيغة لا يترتب شي ولا يريد اثرا من اثارها بخلاف الاب
قوله وكذا الكلام في قصد الزوج اقول وكذا الكلام في قصد الزوج قوله ان اردت اه

الاب اراد من قوله متعتك ام بنتي اه اقول قد عرفت بما ذكرنا مراد الاب ولا يفيد
ولكن اقول ابداء هذا الاحتمال ممن يدعي الفضل والكمال قبيح جدا وفي هذا الكلام الطائن
والباحثين قوله وجوه الاغراض الى قوله الرابع اقول هذه الاعتراضات ساقطة جدا اذا
حمل عقد ان قلت على ما يفهم منه لان مؤداه ظاهر ان المقصود بالذات من العقد و
الدائمي عليه حلية نظر الام وباقي الاثار مقصود بالغرض وهذا الغرض وقصد جميع
اثار العقد غير معتبر كما عرفت سابقا فيكون العقد صحيحا لكن على ما حمله ذلك الهاذل
واردة جدا قوله الرابع اه اقول كل احد ان الاثار الشرعية بالنسبة الى المؤثر الشرعي كالاثار ظاهر
الخارجية بالنسبة الى المؤثر الخارجي فكما اذا اوجد الفاعل في الخارج شيئا ذا اثار وكان اثر
من اثاره مقصودا له بالذات او بالعرض يترتب جميع اثاره قهرا عليه سواء قصد الفاعل او لم
يقصد او يقصد عدمها وكذا المؤثر الشرعي اذا تحقق من المكلف وكان اثر من اثاره مقصودا
يترتب باقي الاثار عليه قهرا سواء قصده او لم يقصده او قصد عدمه مثلا اذا تحقق من
الزوج صيغة النكاح وكان مقصودا منه هو الوطي خاصة تترتب عليه باقي الاثار من النظائر
والملامسة والتقبيل والوراثة وحرمة الاخت والام وحلية النظر اليها الى غير ذلك قهرا سواء
قصد عدمها او كان غافلا وقصد جميع الاثار مقدا او متعسر فالغير في صحة العقد على زعمه
وفرضنا ايضا قصد غاية من غاياته واثر من اثاره وبدونه يبطل العقد لكن الباقي مرتب

فمما ذكره لا يخفى على احد عدم دفعه وربطه لان مراده ان قلت ومبنى الكلام ايضا كان ان هذا
القصد صحيح لكون اثر من اثاره مقصودا بالذات وهو حلية النظر فقوله لا مدخلية لقصد الاب
فيهما فاسد لان الاب لو لم يقصدها من هذا العقد كان العقد باطلا ولم يتحقق الحلية على
وضعه من عدم اثر اخر وقصد الاثار وان قصدها كان العقد صحيحا ويترتب عليه الاثر وهو حلية
النظر فقوله ان قصد عدمها ايضا كذلك وظاهر ان هذا الكلام صدر عنه لغفلته وذهوله عن المقام
لان عدم مدخلية قصد الاب يصح اذا كان العقد اثر اخر غير هذا ويكون مقصودا وليس على فرض
فليس مما ذكره ظهر الجواب عن الدور يرد على كل علة غائية ويجيب منه الصبيان لان القائل يقول
ان صحة العقد موقوفة على قصد حلية النظر وقصد عليه النظر ليس موقوفا على صحته بل ترتبها
في الخارج والكلام في صحة العقد الى قوله دور واضح فساده واضح وتهويل بلا تحصيل وتدليس
وتلبيس نعوذ بالله من شرور النفوس وشر الابليس **قوله** الخامس صحة العقد اه قد علمت مما
ذكرنا ان جوابه لان الاثار بين طرفي العقد يتحقق غير انه ليس مقصودا بالذات وهو غير مضر
كما عرفت فافهم **قوله** ومما ذكر ظهر فساد الاستدلال اقول وبما ذكر ظهر صحة الاستدلال لان
العقود من صيغ العموم اللغوية **قوله** لان الكلام الذي ليس معناه مقصودا ليس بعقد ولا عهد
اقول قد عرفت ان معناه مقصود ليس العاقد غافلا ولا هازلا **قوله** سيما اذا لم يكن يتحقق
اثر حادث من جهتها لا ادري ان الاثار التي عرفتها في بيته على زعمه **قوله** مضافا الى ان الاب

بالوفاء

بالوفاء التكليف والتكليف لا يكون الا في الافعال الاختيارية اه اقول قد عرفت ان تمكين الاب
الزوج من استيفاد المنفعة من ابنتها اختياري له مضافا الى ما علمت من النقوض **قوله**
ومما ذكر ظهر فساد الاستدلال بما ورد في غير واحد من الاخبار من ان الاب اذا زوج ابنته
الصغيرة او ولده الصغير الى قوله وذلك لان التزويج عقد بلا شبهة وقد عرفت الحال
فيها اقول وقد عرفت الحال فيها **قوله** مضافا الى ان جل من تلك الاخبار قرينة واضحة على
خصوص الدوام اقول ليس عندي من كتب الاخبار شيء حتى انا ظل فيها لكن اقول حتى ثبت
من دليل ان للولي ان يزوج الصغيرة متعة والمتعة لا بد فيها من اجل معين ولو كان ساعة
ثبت ما نحن فيه بلا شبهة ولو ادعى احد تخصيصه الى بعد البلوغ خوطب بما مر **قوله**
بل سلم ان لفظ التزويج المطلق الغير المقيد بمدة لا ينصرف الا الى الدوام الى قوله كما هو
المشهور ورد في الخبرين المعينين بها اه اقول كيف يستدل بهذين الخبرين مع ان مقتضى ما مر
من ان العقد تابع للقصد بالمعنى الذي فهمه ينبغي ان يرد هذين الخبرين ولنختم الكلام بما
افاده الشهيد الثاني في المقام تيمنا وتبركا قال في المسالك ولا يشترط ان يكون بقدر ما يمكن فيه
الجماع لانه غير معتبر فيه وانما هو بعض ما يترتب عليه فلو جعلاه لحظة واحدة مضبوطة صح
وترتب عليه حكم العقد من اباحة النظر وتحريم المصاهرة كالام ونحو ذلك مما يترتب على
صحة العقد وان كان المقصود ذلك لانه احد الاغراض المقصودة من النكاح بالعقد اذا

بعينه في القصد فقصد جميعها ولا اتهمها في صحته والفرق في ذلك بين كون الترجيح في محل الاجتماع
وعدمه انتهى اقول ولو كان الفرض عكس ما فرضه السائل يكون الحكم اسهل فافهم هذا اخر ما اردت
ايراده في هذه العجالة مع تفرقي وعدم فراغ البال واختلال الاحوال وكثرة التشويش من الطاعون
اعاذنا منه ومن جميع الماعون قد فرغ من تسويده مولفه الفقير الى الله الغني ابن هداية الله
محمد مهدي الحسيني الموسوي حامدا مصليا مستغفرا في اوايل شهر ذي الحجة الحرام سنة ١٢١١

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

مسئلة المشهور بين المتاخرين ان اجساد المعصومين عليهم الصلوات من رب العالمين في
قبورهم الشريفة ونقل عن المفيد والشيخ الكراجكي ان اجسادهم عليهم السلم مرفوعة الى السماء وتستندها
ما رواه المجتهدون في صحتهم عن ابي عبد الله ع ما من نبي ولا وصي نبي يبقى في الارض اكثر من ثلاثة ايام
حتى يرفع روحه وعظمه ولحمه الى السماء وانما يوتى اثارهم الحديث والظن ان المشهور هو المنصور المؤيد
اما اولا فلما في عيون اخبار الرضا في باب وفاة الرضا ع من انه ع بعد الرفع الى السماء اعيد الى الارض
وفيه ايضا حديث استنقاذ اليهود بعظم نبي ع واما ثانيا فلحديث الاشراف على قبر النبي ص على ما في
واما ثالثا فلحديث نقل عظام يوسف من مصر الى الشام واما رابعا فلحديث نبش المتوكل قبر الحسين ع
على ما في الامالي واما خامسا فللاحاديث الصحيحة فانها تتضمن انهم ع يخرجون من قبورهم ينفضون
التراب عن روسهم واما سادسا فالاحاديث القيمة كان منها ان رسول الله ص قال لعلي ع انك ستحييك

تخرجون

تخرجون من قبوركم ووجوهكم كالقمر على ما هو عالي واما سابعا فلما في حديث الفضل من ان
ابا عبد الله ع قال له فاعلم انك زائر عظام ادم وبدن نوح وجسم علي ابن ابي طالب ع وفيه بل
الفضل سهل عنه ع ان ادم هبط لسرنديب في مطلع الشمس وزعموا ان عظامه في بيت الله
الحرام فكيف صارت عظامه في الكوفة فاجاب ع بما حاصله ان نوح دفنه في الغري وغير ذلك من
الروايات في الزيارات واما ثامنا فلقوله ع في حديث الصلوة على القبر الامام بعدم ولا يتقدم عليه
اما تاسعا فلما في الزيارة الجامعة من ان اجسادكم في الاجساد وارواحكم في الارواح واثاركم في
الاثار وقبوركم في القبور ووجه الاستدلال بهذه الفقرة مع قطع النظر عن الاستدلال با
لاجساد ان قبر الشخص حقيقة في الموضع الذي دون جسده مع كونه فيه ولا يطلق على غيره
الا مجازا والحمل على الحقيقة مقدم على الحمل على المجاز واما عاشرا فلما انها الفهم من قوله في جعلكم
في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه لو لم يكن البيوت مختصة بمقابرهم صلوات الله
عليهم بقرينة وضع الزيارة كانت المقابر داخلة فيها بلا ريب ووجه الاستدلال ظاهر وقد
حكى بعض الفضلاء الديانين رضي عنه ان هلاكو في زمن اقامته بطوس قال للمحقق الطوسي
قدس سره القدوسي مذهبكم ان اجساد الائمة ع باقية في قبورهم غير بالية فصدق فقال
هلاكو اني انبش ضريح الرضا حتى يظهر لي صدقكم فمنع المحقق المذكور لا نضايق به من
الغدا انبش قبره حتى ترى جسده ورجع المحقق المذكور الى مكانه وتفكر في نفسه ان هذا الاذى

حتى يفضحني عند الناس ويقولون اني صرت باعثا لنبش قبر المعصوم فندم ندامة
شديدة فلما صار الغد احضر هلاكو واراد ان يفعل ما وعده فقال له المحقق المذكور اعتقادنا
ان اجساد موالينا ومحبيهم ايضا كذلك فانبش انت قبر ربيع بن خثيم فانه من مواليهم فان تبين
مثل ما قلت لك فكذبني في جسده ع ايضا فنبش قبره فرآه جالسا في قبره وقاريا للقرآن فقصد
ويظهر من هذه الحكاية ان مذهب الشيعة كان بقاء اجسادهم في قبورهم ع ونظير هذه
الحكاية ما نقل صاحب كتاب روضة العلماء عن بعض الثقات المعاصرين له ان بعض حكام
بغداد راى بناء قبر عطر الله مرقده فسئل عنه فقيل انه قبر بعض الشيعة فامر بهدمه فحفر
القبر فراى بكفنه لم يتغير مدفون معه اخ صغير بكفنه ايضا فامر بدفنه وبنى عليه قبة
فهو الى الآن قبر معروف مزار ومشهد انتهى وهذا القبر قبر محمد بن يعقوب الكليني
وقال صاحب الكتاب الذي نقلت هذه الحكاية عنه ورايت بعض كتب التواريخ ان بعض حكام
بغداد اراد نبش قبر سيدنا ابي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام وقال الرافضة يدعون في ائمتهم
انهم لا تبلى اجسادهم بعد موتهم واريد ان اكذبهم فقال له وزيره انهم يدعون في علمائهم
ايضا ما يدعون في ائمتهم وهنا قبر محمد بن يعقوب الكليني من علمائهم فامر بحفره فان
كان ما يدعونه عرفنا صدق مقالتهم في ائمتهم والا تبين للناس كذبهم فامر بحفره الى
اخر ما نقلنا وهذه الحكاية ايضا تدل على كون مذهب الشيعة ما ذكرنا كان مشهورا بين

شهورا بين اهل السنة وانت تعلم ان طرح الاخبار المستفيضة بمحض خبر واحد لا يصدر
من عاقل فضلا عن فاضل ولعل الشيخ الكراجكي غفل عما نقلنا من الاخبار وهو غريب
او اسناده الى الشيعة اغرب فلعل غرضه ان الرفع في الجملة مذهب الشيعة لا بقاؤهم في السماء
وكذا ما نقل عن المفيد مع حمل ولعلهم على خوفهم من نبش اعاديهم قبورهم ع يمكن بل
متعين ان لم يطرحه او حمله على ابتداء الاثار في زمان الرفع وبالجملة استقرار بقائهم واجسادهم
في القبور مما لا وجه له مع الادعاء يكون اجسادهم في السماء لانه اغرب وهذا اخر ما
اردنا ايراده في هذه العجالة وارجو من الله خير الحاجة بحق فاطمة وابيها وبعلها وابنيها
وباقي الائمة عليهم صلوات من ربهم ورحمة حرره ابن هداية الله محمد مهدي الحسيني
الموسوي عفي عنهما عنهما في شهر شعبان سنة ١٣١٢

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد حمد بيحد خدا را ونعت بيحد مصطفى وائمه هدى را چنين بر جبين صفحه مينگارد
كه چون عاليحضرت خاتم الحكماء المحققين وخاتم الفضلاء والمجتهدين اعنى الجليل النبيل
ملا محمد اسمعيل المازندراني مولدا والاصفهاني مسكنا رساله نور وزيه پرداخته ودران
رساله علم مخالفت را افراخته وتيغ زبان را در طعن علماء اعلام آخته ومركب قلم را در ميدان
جرح وقدح تاخته اين فقير بي بضاعت در ايام نقاهت كه تدارك مباحثه را تأمل

مطلب است حواست که آنچه در خاطر فاتر در حین مطالعه خلیده بجهت تحریر در آورد
و آنچه از کلمات آنحضرت را حق دانند ایشان بیان کنند و آنچه را باطل دانند بعد از
عجز از تصحیح تصریح نماید و من الله التوفیق علی الفرقان و علیه التکلان قال حکمت پناهی
ملا عماد الدین محمد ابن مسعود در مقدمه رساله نوروزیه مرتبه بر مقدمه و چهار فصل
که بنام سلطان الخزره میرزا پرداخته میگوید که روز پیش اهل شرع از طلوع صبح صادق است
تا غروب تمام جرم آفتاب و آن بذهاب شرقیه معلوم شود و نزد منجمان اهل فارس
و روم از طلوع مرکز شمس است تا غروب آن و چون در بعضی اصطلاحی معلوم شد شب
نیز بآن اصطلاح معلوم شود چه ابتدای روز انتهای شب است و انتهای روز ابتدای
شب و شبانه روز نزد اهل شرع از اول شب است تا اول شب دیگر و نزد منجمان خطا
و ایغور از نیمشب تا نیمشب دیگر و نزد باقی از اول روز است تا اول روز دیگر فقیر
بی بضاعت گوید که چون ظلمت اصل و نور طاری است چنانکه روایت عمر بن یزید از امام
بحق ناطق جعفر بن محمد الصادق علیهما السلام دلالت بر آن دارد گفت بخدمت آنحضرت
عرض کردم که مغیریه گمان کنند که امروز روز شب آینده است در بود که این کذب
و مخالف واقع است چه امروز روز شب گذشته است اهل شرع شبانه روز را از اول
شب تا اول شب دیگر گرفته اند اول در این عبارت سهوی از مؤلف یا از ناسخ

واقع

واقع شده چه حدیث دلالت بر سابق بودن نور بر ظلمت ندارد و صحیح آن بود که
حیث الی آخره بعد از عبارت اخیره ذکر شود و مع ذلک اگر مراد از ظلمت ظل ارض
که بتعبیر از آن بلیل میشود و مقصود آن است که ظلمت بوده قبل از خلق نور پس این کلام
باطل بجهت آنکه اشعث از امام همام علی ابن موسی الرضا نقل نموده که فرمود روز
مقدم است بر شب هم بحسب کتاب و هم بحسب حساب اما الاول فلقوله تعالی و لا اللیل
سابق النهار و اما الثانی پس بجهت آنکه طالع خلق عالم سرطان است و کواکب در
شرف بوده اند پس شمس در حمل بوده که عاشر و وسط السموات است و از این حدیث شریف
ظاهر است که اول روز خلق شده و بعد از آن شب و اگر مراد از ظلمت عدم نور است
نه ظل ارض و مقصود آنست که عدم هر حادثی اصل است پس واضح است که مراد از
ظلمت عدم نور مطلق است بلکه عدم ملکه است و در این مقام اگر طول داده شود از
سعادت دور افتیم و ممکن است که نکته باین نحو گفته شود که چون غالب در غالب بلاد عرب
حرارت است و ایشان بان سبب اکثر معاملات را در شب میکردند یا آنکه ایشان ایام
از رویت هلال محسوب میداشتند مراد از مغیریه که در حدیث واقع شده اتباع مغیرة
بن سعد و او ملعونی بود از زیدیه و در بعضی از نسخ حدیث مغیریه است و مراد در این
هنگام تغییر دهندگان از خلافت و بر ملا عماد الدین لازم بود که بگوید نزد منجمان

غیر خطا را یعنود از نیم روز است تا نیم روز دیگر تا استیفاء اقوال در مقام استیفاء ان
کرده باشد و وجه اعتبار از نصف روز یا از نصف شب تا نصف شب جهت سهولت
ضبط حساب است هم چنانکه بر جبر یهودی مخفی نیست و اعتبار اول بسبب آنست که کمال
صعود آفتاب در آنست و اعتبار ثانی بجهت آنست که ابتداء صعود در آنست و
معلوم است که بنجامهند در محاورات نحو متعارف قرار میدادند قال رحمه نور رجحی
و ظلمت عدمیست اهل روم و فرس شبانه روز را از روز تا اول روز دیگر اعتبار کرده اند بر آنکه
اصالت خاورند و روز و شب و شبانه روز بنحو مذکور در رساله سی فصل ملا علی قوشجی مسطور است
ولیکن در علامت غروب آفتاب میان اهل شرع بسبب اختلاف روایات خلاف است
برخی از علما امامیه زوال حمره مشرقیه را علامت دانند و گروهی استتار قرص را و
ظاهر تنافیست که روایات استتار قرص بحسب سند صحیح است بخلاف روایات ذهاب
حمرت و بنا بر این میان روایات علامت غروب هرچند بحسب ظاهر تعارض است لکن در
حقیقت تعارض نیست و چون صاحب رساله متابعت مشهور کرده با روایات استتار
قرص را حمل بر تقیه نموده و ذهاب حمرت را ترجیح داده والصواب خلافه مگر آنکه گویند استتار
قرص و غیبوبت آن هم بذهاب حمرت دانسته میشود و لکن از بعض اخبار ظاهر میشود که
تاخیر مغرب تا وقت ذهاب حمرت مستحب است و بعضی این را احوط دانسته اند پس تاخیر

افطار تا بوقت ذهاب حمرت مستحب باشد پس اگر استتار قرص بذهاب حمرت معلوم
میشد بایستی که تاخیر نماز و افطار تا بوقت ذهاب حمرت واجب بودی نه مستحب
فافهم اقول مقصود مؤلف که گفته در حقیقت تعارض نیست آنست که چون احادیث
بسبب ضعف قوه مقاومت ندارد پس فی الحقیقه تعارض نیست این کلام اگر چه بحسب
ظاهر حق است لیکن چون احادیث داله بر اعتبار ذهاب حمرت در کافی مذکور است
و صاحب کافی در اول آن گفته که احادیث مذکوره در آن معتمد علیها است و بنای این قول
مشهور و جبر الضعف بالشهره مشهور است و چون احادیث داله بر استتار قرص مطلق است
و احادیث داله بر ذهاب مقید است حمل اولی بر ثانی متعین است چنانچه مقتضی قواعد
اصولیه است و مع ذلک جمع مقدم بر طرح است سیما در حدیث وارد شده که وقت سقوط
قرص و وجوب افطار آنست که بایستی در مقابل قبله و حمره مرتفعه از مشرق را در
جانب سر نه بینی بلکه مایل بجانب مغرب ببینی پس خلاف مشهور جرات است و
اینکه گفته از احادیث استحباب معلوم میشود محل کلام است و اگر در اینمقام سخن را
ندبی از مقصود پر دور رفتمی پس بهمین قدر اکتفا رفت قال فقیر میگوید که
صاحب رساله متصل با نچه از او منقول شد گفت که چون این معلوم شد گوئیم روز
نوروز روزیست که در اول آن روز یا قبل از نصف النهار ... تا ه روز یا در نصف

شود و این مندفع است زیرا که روزه در روزی که بعرف آنروز را نوروز گویند مستحب است
خواه تمام آنروز آفتاب در حمل باشد یا بعضی معین فقیر بی بضاعت گوید که چون
اهل شرع نوروز روزی گویند که اهل عرف آنروز را نوروز گویند پس باید که این عرف
قبل از ورود شرع یا در وقت ورود آن مشهور و معروف باشد تا احکام شرعیه از
عبادات و ادعیه بر وفق آن وارد تواند شد چه متابعت شرع عرفی را بعد از چهار
صد پنجاه و کسری و بعد از حدوث بمدتها متمادی برهه در دهور شایع و ذایع شود
بی معنی است و چگونه تواند بود که شارع گوید روزه در روز نوروز سنت است و
اهل شرع آنزمان و مکان ندانند که مراد وی از نوروز چه روز است اقول این کلمات
حق است لیکن منتظر جواب باش قال لهذا امام بحق ناطق جعفر بن محمد الصادق ع در
حدیث معلی اول تعیین روز نوروز نموده و بعد از آن بیان فضایل و احکام آن فرموده
چنانچه صاحب رساله در رساله نقل کرده میگوید که روایت کرده معلی ابن خنیس که
صباح روز نوروز بخدمت ابو عبدالله جعفر بن محمد الصادق علیه و علی آبائه الکرام افضل
الصلوات و السلام مشرف شدم حضرت امام فرمودند که یا معلی میدانی که امروز چه روز است
و چه فضایل دارد گفتم نه ایندر دانم که عجم تعظیم این روز میکنند و مبارک میدانند
فرمودند که نه چنین است بحق خانه خدا و بحق خانه عتیق که اقول عبارت حدیث در اینمقام

چنین است کلا والبیت العتیق الذی ببطن مکه قال که این روز از قدیم الایام مکرم
و محترم بوده و من بیان کنم تا تو بدانی اینمعنی را یا معلی روز نوروز اقول قبل از تتمه عبارت
یا معلی اینعبارت در حدیث واقع است قلت تعلمنی هذا احب الی من ان اعیش ابدا و
یهلک الله اعداکم قال یا معلی روزیست که حق سبحانه و تعالی از بندگان خود عهد و
میثاق گرفت که با او شرک نیاورند و تصدیق پیغمبران او کنند و تصدیق گفتهای او
و اولیاء و ائمه معصومین کنند اقول کلمه اخیره در حدیث نیست قال و آفتاب در این
روز مخلوق و طالع شده و وزیدن بادها که حیات نخل و درختان و پرورش آنها باعث
باد است در اینروز بود اقول عبارت حدیث در اینمقام چنین است و هو اول یوم طلعت
فیه الشمس و هبت فیه الریاح اللواقح قال و نباتات از زمین در این روز روئیده
و در این روز کشتی نوح علی نبینا و علیه السلام بعد از سکون طوفان بکوه جودی قرار
گرفته و در این روز سی هزار بنی اسرائیل که از مرگ گریخته بودند و الله تعالی
ایشان را قبض روح کرده بدعای پیغمبری از ایشان بازگردانید قال الله سبحانه الم
تر الی الملاء من بنی اسرائیل الی آخرها اقول این نحو که ترجمه نموده مقدمه احیاء در حدیث
دیگر معلی واقع شده با اندک تغییری و عبارت این حدیث در اینمقام چنین است و هو الیوم
الذی احیی الله فیه القوم الذین خرجوا من دیارهم و هم الوف حذر الموت فقال

النهار و بعد از نصف النهار پیش از آن روز آفتاب بنقطهٔ اوّل حمل نزول کند فقیر
بی بضاعت گوید که مشهور بین المجتهدین آنست که اگر تحویل جرم آفتاب از حوت
باوّل حمل قبل از زوال واقع شود امروز نوروز است و اگر بعد از زوال واقع شود روز
دیگر نوروز است اقول در عبارت صاحب رساله استیفاء جمیع احتمالات نشده بخلاف
عبارت مؤلف و مع ذلک مشهور چنین است که نوروز روزی باشد که در نصف
النهار امروز آفتاب باوّل حمل آمده باشد و باید اینعبارت حمل شود بر آنکه در نصف
النهار سابق در حوت بوده باشد والا ممکن است که آفتاب در دو نصف النهار متوالی در درجه
اوّلی حمل باشد و لفظ در عبارت مؤلف نیز بیموقع است لکن بر صاحب رساله وارد
می آید که هرگاه انتقال در نصف النهار واقع شود امروز نوروز نباشد با آنکه مشهور
آنست که نوروز است و صواب آن بود که صاحب رساله بگوید که نوروز روزیست که
در نصف النهار امروز یا قبل از نصف النهار امروز یا بعد از نصف النهار دیروز قبل انتقال
واقع شود و از آنچه گفتیم ظاهر میشود که آنچه مرحوم آقا رضی گفته نوروز روزیست
که آفتاب قبل از نصف النهار امروز یا بعد از نصف النهار روز قبل بحمل آمده باشد
سقیم است نیز قال چون ممکن بود که در اینجا بتهیّی رخصت دهد گوید معلوم نیست
که بنای نوروز شرعی بر مثل این اصطلاح عرفی باشد چه تداول این در میان اهل شرع

معلوم است

معلوم است پس احتمال میرود که بنای نوروز شرعی در اخبار و آثار روزی باشد که آفتاب
در آنروز از برج حوت ببرج حمل تحویل نماید خواه قبل از وصول بدایرهٔ نصف النهار یا
بعد از وصول بآن دایره چه خصوص بر شق اوّل دلیلی نیست بغیر از اصطلاح مذکور
و بنابر این مانعی ندارد که اعمال شرعیه در عبادات و ادعیه متعلقه بروز نوروز در مثل
این روز بعمل آورده شود و مؤید این احتمال است آنکه در دعای روز نوروز وارد شده که
اللهم هذه سنة جديدة وانت ملك قديم و این اعم است از شق اوّل و ثانی چه تجدّد
سنه بمجرد مفارقت آفتاب از نقطهٔ اوّل حمل که مبدأ سنه سابقه و منتهای آن بوده
حاصل شود خواه این مفارقت در شب اتفاق افتد یا در روز قبل بدایرهٔ نصف النهار باشد
یا بعد از وصول بآن صاحب رساله اشاره بدفع آن نیز نموده گوید که ظاهراً این روز نزد
اهل شرع مختلف نخواهد بود زیرا که بعد از این معلوم خواهد شد که تعیین این روز
از میان ایام سنه مبنی بر اعتبار عرفاست پس اهل شرع نوروز دوم را گویند که اهل
عرف امروز را نوروز گویند ز اول روزی که آفتاب در تمام امروز بحمل انتقال کرده باشد
و این بنابر آن مذکور شد که بخاطر خطور میکند که چون در این روز سنّت است روزه
داشتن و روزه از طلوع صبح صادق است تا غروب شفق از جانب مشرق پس باید که
نوروز روزی باشد که آفتاب در تمام آن روز در اوّل حمل رسیده باشد تا روزه منعقد

لهم الله سوتوا نزد احیاهم قال واول روزی است که جبرئیل بر حضرت رسول صلی الله علیه واله
در این روز بوده و وحی نیز در این روز نازل شده اقول عبارت اخیره در حدیث نیست
قال در این روز حضرت ابراهیم خلیل بتان قوم نمرود را شکسته در این روز صلی الله علیه
واله امیر المؤمنین علیه السلام را بدوش مبارک برداشته تا بتان قریش را که بر گرد کعبه معظمه
بود بزیر انداخته و شکسته و فانی ساخته اقول عبارت حدیث در این مقام چنین است
وهو الیوم الذی حمل رسول الله صلی الله علیه واله امیر المؤمنین ع علی منکبیه حتی رمی
اصنام قریش من فوق البیت الحرام وهشمها قال فقیر بی بضاعت گوید که محمد صالح
ابن عبد الواسع الحسینی در رساله ذریعة النجاح که باسم شاه سلیمان ترتیب داده
بعد از نقل حدیث مذکور فرموده اند که ابن فهد ره این حدیث را تا اینجا ایراد نموده
و در بعضی احادیث وارد شده که بیعت دوم با حضرت امیر المؤمنین ع بعد از قتل عثمان
در روز نوروز واقع شده و مشهور آنست که قتل عثمان نیز در این روز واقع شده
و این فضیلت نیز علاوه فضایل دیگر این روز گردیده تا اینجا کلام آنمرحوم است بر گشتیم به
نقل کلام رساله دیگر هم معلی روایت کند از همان امام علیه السلام که آنحضرت فرمودند
روز نوروز روزیست که رسول ص از امت در روز غدیر بیعت و عهد جهت امیر
المؤمنین ع گرفته پس جمیع امت اقرار بولایت حضرت کردند حق منکران اقول حتی مکرر

در حدیث

در حدیث نیست قال پس امام فرمودند خوشا آنکسانی که بر آن بیعت ثابت بودند و ویل
و عذاب بر آنها که نقض عهد کردند و بر آن بیعت ثابت نماندند فقیر بی بضاعت گوید که
بحسب ظاهر میان این حدیث و حدیث سابق تناقض است چه در حدیث سابق مذکور است
که پیغمبر صلی الله علیه واله در روز نوروز امیر المؤمنین ع را بدوش مبارک برداشته تا بتان قریش
را از فوق کعبه بزیر انداخته و شکسته و فانی ساخت و این بلا شبهه در سال فتح مکه معظمه
بود چنانچه اخبار بسیار از طرق خاصه و عامه دلالت بر این دارد مثل آنچه از ابو هریره
منقولست که پیغمبر خدا در روز فتح مکه بعلی ابن ابیطالب ع گفت اما تری هذا الصنم یا علی
الکعبه فقال بلی یا رسول الله قال فاحملک فتناوله قال بل انا احملک یا رسول الله الحدیث
بطوله و فتح مکه معظمه در ماه مبارک رمضان سال هشتم هجرت واقع شد چنانچه شیخ
مفید و شیخ طوسی و ابن شهر آشوب و دیگران روایت کرده اند و احادیث معتبره بر این
دلالت کرده است و اکثر بر آنند که در روز سیزدهم ماه بود و بعضی بیستم هم گفته اند حرکت
حضرت رسول ص از مدینه در روز جمعه دوم ماه رمضان بعد از نماز عصر بود و روز غدیر
خم در سال دهم هجرت در حجة الوداع در روز هجدهم ذی الحجة الحرام بود پس چگونه تواند بود
که هر دو روز نوروز باشد چه نوروز از قرار حساب گذشته بعد از شش هفت سال از فتح
مکه معظمه بلکه بیشتر بذی الحجه خواهد رسید نه بعد از یکسال چنانچه مقتضای دو حدیث است

وچون هر دو بیک طریق از معلی منقولست چنانکه محمد صالح الحسینی در رساله مذکوره آورده
که ابن فهد علیه الرحمه این دو حدیث را بیک سند در کتاب تهذیب از سید علامه بهاء الدین
علی ابن عبد الحمید بسند روایت کرده که او سند را متصل کردانیده بمعلی ابن خنیس پس
ترجیح احدهما بر دیگری من حیث السند متصور نیست وبنابراین مضمون هیچیک حجت
نخواهد بود وبران اعتماد نباید کرد وبان استدلال نتوان نمود چه تناقض در کلام معصومین
غیر واقعست پس از اینجا مستفید میشود که این دو حدیث کلاهما او احدهما از معصوم
صادر نکردیده وچون از او نباشد حجت را نشاید وسند شرعی نتواند بود وعجب است
صاحب رساله دعا بحضرت مستدل وشیخ ابن فهد ره وسایر علمای سلف در اینمدت
متمادی که قریب بهزار وصد سال است یعنی از زمان ورود حدیث الی زماننا هذا متفطن
نشده اند بانچه کفتیم واز این حدیث استدلال بر تعیین روز نوروز شرعی نموده اند
وفهمیده اند که نوروز روزیست که آفتاب باول حمل رفته باشد چنانچه خواهد رسید مع ما
فیه اقول از مؤلف کمال غرابت دارد که احتمال حمل جناب نبوی جناب مرتضوی را استبعاد
نداده وجزم بتناقض کرده با آنکه از اخبار وآثار عدم تعدد ظاهر نمیشود وعدم نقل تعدد
در کتب سیر دلالت بر عدم وقوع نمیکند با دلالت حدیث معمول به بین الاصحاب بر وقوع آن
قبل از فتح مکه ودر مقدمه دفع تناقض احتمال کافیست بلکه میکوییم ظاهر اخبار دلالت

دارد

دارد که قضیه حمل قبل از فتح هم واقع شده چنانچه شیخ علی ابن عیسی در کشف الغمه از
مسند احمد ابن حنبل نقل کرده از جناب امیر المؤمنین ع که آنحضرت فرمودند انطلقت انا
والنبی ص حتی اتینا الکعبة فقال لی رسول الله ص اجلس وصعد علی منکبی فنهضت به
فرای بی ضعفا ونزل وجلس النبی ص وقال اصعد علی منکبی فصعدت علی منکبه قال
فنهض بی قال فانه یخیل الی انی لو شئت لنلت افق السماء حتی صعدت علی البیت وعلیه
تمثال صفر او نحاس فجعلت ازاوله عن یمینه وشماله ومن بین یدیه ومن خلفه حتی
اذا استمکنت منه قال رسول الله ص اقذفه فقذفت به فتکسر کما یتکسر القواریر ثم نزلت
فانطلقت انا ورسول الله ص نستبق حتی توارینا بالبیوت خشیة ان یلقانا احد من الناس
وابن بابویه علیه الرحمه نیز این حدیث را نقل نموده بمضمون این حدیث اخبار بسیار است
وهر کس ادراک شعوری داشته باشد میداند که جناب خاتم پیغمبران ص اقتدا بجد امجد
خود خلیل الرحمن کرده واز خوف وخشیت حسنه بت شکنی نموده کما یدل
علیه قوله نستبق الی آخره یعنی هر یک از ما پیشی بدیکری میکرفتیم تا پنهان شدیم در
خانها از ترس آنکه برخورد بما احدی از کفار واین کی تواند شد که در فتح مکه باشد
چه در آن حین حین کفار از سید ابرار وحین او مجتنب بود که در رد فا یا منحرف نشدند
واز علما قاضی نور الله رقم تصریح بتعدد نموده بلکه میکوییم قضیه حمل در فتح مکه رخ

نداده چه در طرق شیعه بر چیزی که دال باشد بر وقوع در حین فتح مطلع نگردیده ام
و آخوند مرحوم یعنی ملا [illegible] مجلسی در حیوة القلوب در باب فتح مکه این قصه را نقل ننموده
و نقل نمودن مولانا ابوهریره نیز تا بعد این معنی میکند بلی صاحب روضة الصفا و جمعی از
اهل سنت در یوم الفتح نقل نموده اند و کلام ایشان محل اعتماد ما نشاید و قیاس آن بود که مؤلف
تقریر تناقض را باین نحو نماید که اتفاق مبعث و فتح مکه و غدیر بحسب حساب ممتنع است چه
مبعث قبل از هجرت بوده بسیزده سال و فتح در سال هشتم بوده از هجرت و غدیر در دهم
و اول در اواخر رجب المرجب و ثانی در اواخر رمضان المبارک و ثالث در اواسط ذی الحجه
و از بعثت تا فتح و ترتیب به بیست و یک سال بوده پس بایست مابین نوروز مبعثی و هر یک
از نوروز فتحی و غدیری بیش از هفت ماه و کمتر از هشت ماه باشد با آنکه بین الاولین در ترتیب
به ماه فاصله است و بین الاول والاخیر در ترتیب بشش ماه فاصله است و تناقض بین الاخیرین
نه چون است که مؤلف بیان نموده و در این وقت جواب باین نحو گوییم که در عبارت حدیث یوم البعث
نیست بلکه نزول جبرئیل است و نزول جبرئیل قبل از بعثت محتمل است بلکه ظاهر از بعض
اخبارات و در آن هنگام رفع تناقض هویداست بلکه مؤلف ره بجهة ظهور جواب متوجه این
تناقض نشده کسی نگوید که قتل البرده ذو الثدیه را در نهم صفر در سال سی و نهم هجرت
واقع شده و شمس در آن وقت بحسب استخراج از زیج جدید خاقان شهید در اواسط سرطان

بوده و نیز بحسب حساب سابق مطابق نیست بجهت آنکه غیر ابن شهرآشوب احدی از علما
و مورخین که بر کتب ایشان مطلع شدیم روز و ماه را تعیین نکرده اند و اکثر سال را سی و
هشتم گفته اند پس کلام ابن شهرآشوب منشأ اعتراض نمیتواند شد قال فقیر گوید که صاحب
رساله متصل بانچه از او نقل کردیم گفت و دیگر نوروز که روز نوروز در بیست که حضرت
رسول ص امیر المؤمنین ع را بوادی الجن فرستاد پس امیر از ایشان عهد و بیعت ستاند و در این
روز حضرت امیر ع بر اهل نهروان ظفر یافت و ذو الثدیه علیه اللعنه را بقتل رسانید اقول الظاهر
ذو الثدیه کما وقع فی الکتاب الواضح و یدل علیه ما حکی فی وجه تسمیته به قال و در این روز ظهور
قائم آل محمد و والی اهل بیت یعنی امام زمان صلوات الله علیه خواهد بود و در این روز حق تعالی
او را بر دجال ظفر خواهد داد پس دجال را در کوفه بر داری بیاویزد پس نبود که هیچ روزی از نوروز
نیست که ما در آن روز انتظار فرج آل محمد نداریم زیرا که این روز از روزهای ماست و بما
منسوبست و اهل فرس آن روز را ضبط کرده اند و شما که عرب بودید آن را ضایع کذاشته اید حفظ
بی بضاعت گوید که پوشیده نیست که کلام متعلق که اینقدر میدانیم که عجم این روز تعظیم
میکنند و مبارک میدانند و قول حضرت صادق ع که این روز را اهل فرس ضبط کرده اند
در آن حضرت که روز نوروز اول سال فارسیانست چنانچه خواهد رسید دلالت بر آن کند که
این روز غیر نوروزی بوده است که منسوبست بسلطان جلال الدین ملکشاه چه این نوروز

در بلاد و لغات اعاجم آن زمان و مکان شایع و معروف نبوده است و ایشان ضبط آن نکرده
بوده اند و اول سال ایشان نبوده است بلکه بعد از سالهای متمادی بوضع کاشکان سلطان
حدوث یافته و بمرور شهور و دهور شایع و ذایع شده و آنچه در میان اعاجم آن زمان
مشهور و معروف بوده اول سال فارسیان بود چنانچه حضرت صادق ع در احادیث سابقه
بآن خواهد فرمود و اول سال ایشان اول جلوس یزدجرد بن شهریار بود که اول فرود
ینماه قدیم است نه جلالی و آن روزیست که آفتاب باول عقرب رفته باشد اقول چون
سخن دانستن در این کلمه و در اکثر مباحث آتیه موقوفست بر اطلاع بر اصطلاحات
سابقه لهذا بجهت توضیح قدرا بذکر اصطلاحات مجملا تبرک ساختیم و از اطناب و تطویل
محترز نکردیم پس میگوئیم که سال شمسی عبارتست از مدت حرکت مرکز شمس از
نقطه از نقاط منطقة البروج تا عود بهمان نقطه بحرکت خاصه خویش و این مدت
بحسب رصد ابرخس سیصد شصت پنج شبانه روز و ربعی است و بحسب باقی ارصاد
از ربع ناقص است و مقدار نقص بحسب رصد بطلمیوس چهار دقیقه و چهل پنج ثانیه است
و بحسب رصد تبانی سیزده دقیقه و سی شش ثانیه است و برصد محقق طوسی قدس سره
القدوسی یازده دقیقه است و برصد محی الدین مغربی دوازده دقیقه است و برصد
خاقان شهید ده دقیقه و چهل ثانیه است و باید نیز دانسته شود که فرس از زمان جمشید

یا پیش از او چنانچه بعضی گفته اند بنای سال در روم در عهد اسکندر یا بعد از آن چنانچه
برخی گفته اند بنای سال را بنحو رصد ابرخس گذارده اند و فرق بین طائفتین آنست
که اهل روم بجهت اجتماع ارباع سال چهارم از هر چهار سالی را سیصد شصت شش روز
میگیرند و آن سال را کبیسه خوانند و اهل فرس ارباع را در هر صد بیست سال محسوب
میداشته و سال صد بیستم را که سیصد نود پنج روز میشود کبیسه میدانسته اند
تا زمان یزدجرد شهریار و از زمان او ملاحظه ربع و کبیسه را نمیکردند بلکه سال را سیصد
شصت پنج روز میگرفته اند بلا کسر و در حین وضع تاریخ آنچه از سال گذشته بود اسقاط
کرده بودند و از آنچه گفتیم بر هر ذی شعوری ظاهر است که مبداء سال هر یک از این
فرق در اجزاء بروج و فصول دایر است و تطابق لازم نیست همچنانکه هر جزء از هر یک
از این تواریخ در جزء تاریخ متحرکات است و تصادق متحتم نیست لیکن از عهد سلطان جلال
الدین ملکشاه سلجوقی جمعی از حکما بعد از التماس و تاریخی وضع کرده اند که در اجزاء فصول
و بروج متحرک باشد و اول نوروز را روزی قرار داده اند که در نصف النهار آن نوروز در اول
حمل باشد بشرط آنکه در نصف النهار سابق در آخر حوت باشد و ابتداء این تاریخ در روز
دهم رمضان المبارک سنه چهارصد هفتاد یک هجری بوده مصادف با هیجدهم
فرودینماه یزدجردی چنانچه بعد بیاید و در مبداء تاریخ یزدجردی که عبارت از بیست

و مع ذلک شیخ ابن فهد ره گوید که روز نوروز روزیست که آفتاب در آن روز باول حمل
آید چنانچه باید باری شیخ مومی الیه متصل بآنچه از او منقول شد فرموده که ظاهرست
که قولیم موافق قول محمد بن ادریس است و اقوال اشاره است بدانچه مشهورست
نزد فقهای عجم در بلاد ایشان اول سال وقتی را گیرند که آفتاب بجدی انتقال کند
حقیر بی بضاعت گوید که بل اول اشاره است بدانچه امام ع در حدیث معلی فرموده که روز
نوروز اول سال فارسیان است اقول عبارة الشیخ الرئیس ابن ادریس هکذا و قال شیخنا
ابو جعفر فی مختصر المصباح و یستحب صلوة اربع رکعات و شرح کیفیتها یوم النیروز روز
الفرس و لم یذکر ای یوم من الایام و لا عینه بشهر من الشهور الرومیه و لا العربیه و الذی
قد حققه بعض محصلی اهل الحساب و علماء الهیئة و اهل هذه الصنعة فی کتاب له یوم النیروز
یوم العاشر من ایار و شهر ایار احد و ثلثون یوما فاذا مضی منه تسعة ایام و هو نیروز
و نوروز اخبار و اما نیروز المعتضد یقال النیروز المعتضدی فانه یوم الحادی عشر
من حزیران و ذلک ان اهل السواد و المزارعین شکوا الیه امر الخراج و انه یفتح قبل اخذ
الغلة و حصادها و ارتفاعها فیستدینون علیها فیجحف ذلک بالناس و الرعیة فاراد
لا یفتح و لا یطالب بالخراج الا فی احد عشر یوما من شهر حزیران انتهی و این کلام از این
شیخ بزرگوار ره دال است بر آنکه از آنچه ما گفتیم که اجزاء هر یک از تواریخ ناصیه

در باقی دایر است و تعیین آن ما را بتاریخ دیگر ممتنع است غافل نشده و الا که آنکه
شیخ طوسی نفرموده که نوروز فرس چه روز است از روزها یعنی از ایام هفته و
در هر چه ماهست از ماههای رومیه و عربیه بیمعنی است مگر آنکه غرض آن باشد که
تعیین آنرا بحسب تواریخ دیگر در زمان خود یا زمان صدور حدیث ننموده و فیه بعد
لا یخفی و گویا بعض محصلین هم از دوران غافل شده چه دهم ایار مطابق اول فرود
دینماه قدیم بوده و در اواخر عمر امام بحق ناطق جعفر صادق ع بجهت آنکه ابتدای تاریخ
یزدجردی مصادف بوده با شانزدهم حزیران رومی و هر گاه بر خلاف توالی اول فرود
دینماه بسبب ارباع دوران کند در اجزای تاریخ رومی سی شش روز را در مدت صد
چهل شش سال دوران میزند و رحلت آنحضرت ع در صد چهل هفت هجری بوده و از
اینکه در ایام صدور حدیث اول فرودینماه مطابق دهم ایار بوده و لازم می آید که دهم
ایار نوروز فرس باشد و حال آنکه در ایام ابن ادریس هم در ایار نبوده و حمل برآنکه
در ایام حضرت صادق ع چنین بوده بسیار دور است از عبارت بل احتمال ندارد و جواب
بحث مولف برئیس العرفا ابن فهد و استشهاد بقول شهید ره بعد بیاید لیکن
تردید شهید هم خالی از غرابتی نیست چه بمنزله آنست که کسی بگوید اول سال عرب
اول محرم است یا دهم تشرین یا اواخر جوزا مثلا فتامل و عبارت ابن فهد در مهذب

دویم شهر ربیع الاول باشد سنه یازدهم از هجرت شمس در بیست ششم از جوزا
بوده تقریباً و شکی نیست که شمس در زمان حضرت صادق ع که مائه ثانیه است
در اول ورود دیماه قدیم در عقرب بوده و در زمان مؤلف چنانچه بر محاسب ظاهر است
ومع ذلک کفتیم که در اجزاء بروج دائرات پس قول مؤلف که اول ورود دیماه قدیم
روزیست که افتاب در اول عقرب رفته باشد اشتباهیست پس واضح و لایح از کسی که
حساب را با تامل و عقود تعلیم کرفته باشد سر میزند و اعتراضاتی که بر این عبارت لازم
می اید غماوتیب بتفصیل مذکور خواهد شد قال و ظاهر صاحب رساله و احمد بن فهد علی
و محمد صالح الحسینی اول سال فارسی بر عبارت از اول حمل که مبداء سال تاریخ ملکی است
کرفته اند و این بغایت بعید بل اشتباه شدیداست اقول یعنی کفته ایشان عنقریب
کفته شود و قال فقیر کوید که صاحب رساله متصل با نچه کذشت فرموده پس اینجا
ذکر کنیم حکایت پیغمبر بنی اسرائیل را که از خدا یتعالی سوال کرد احیای قومی را که بیرون
امدند از دیار خود شان چند هزار بودند از ترس مرک تمام زنده شدند با نکه خدای
تعالی وحی کرده بدان پیغمبر که اب بدان مردکان افشانند پس حضرت امام فرمودند
که اب دیوان در این روز سنت ماضیه است و سبب انرا ندانند مکر راسخان در
علم که ایشان ائمة هدایند صلوات الله علیهم و فرموده که روز نوروز اول سال

فارسیان است پس معلی کفت که امام ع اینکلمات را املا کرد و من از املای انحضرت
نوشتم فقیر بی بضاعت کوید که صاحب رساله بعد از نقل حدیث مذکور از شیخ
احمد ابن فهد علیه ره که او در کتاب شرح نافع که انرا مهذب نام کرده اورده که
نوروز روزیست جلیل القدر و تعیین ان در میان روزهای سال بسیار دشوار است
با انکه دانستن ان ضروریست جهت انکه عبادتی مطلوب شارع بدان متعلق است
و امتثال ان موقوف بدانستن ان روز است و از علمای ما کسی بیان ان نفرموده مکر
شیخ فاضل ابن ادریس که او کفته انچه تحقیق کرده اند محصلان اهل حساب و هیئت
در کتب روز نوروز دهم ایار رومی است و شیخ شهید ره کفته که روز نوروز اول سال
فرس است یا حلول افتاب به برج حمل یا دهم ایار فقیر بی بضاعت کوید که ایار بتشدید
یا چنانچه در قاموس مسطور است حیث قال الایار بالتشدید شهر من شهور بعده
حزیران از اسم ماهی از ماههای رومی است و دهم ایماه و ترتیب ما اول جوزا است
چنانچه دهم حزیران با اول سرطان و پوشیده نیست که کلام شیخ شهید ره صریح است
در اینکه اول سال فارسیان که روز نوروز است نزد ایشان چنانچه حدیث معلی
ناطق است بانکه مراد نوروز سلطانی است که در ان روز افتاب باول حمل نزول
میکند و در کلام امام ع تصریح است بانیکه روز نوروز اول سال فارسیان است

از قدیم الایام مکرم و محترم بوده مستفاد میشود پس تنزیل اخبار و اثار وارده در اعمال
روز نوروز بر این قول شاید دبعدی ندارد و وجه وضع این تاریخ و شیوع این اصطلاح
سابق است بر ورود این اخبار تواند بود که بر وفق ان وارد شده باشد بخلاف وضع تاریخ
ملکی و نوروز سلطانی که مسبوقست بچهار صد و پنجاه و کسری تقریباً بر ورود این اخبار
پس ورود این بر وفق ان بغایت بعید است بیان این انست که مبداء تاریخ ملکی
روز جمعه دهم رمضان المبارک سال چهار صد و هفتاد و یک هجریست و از سید ابن طاوس ره
منقولست که هر که این هفت ایه مشتمله بر سلام را در روز نوروز بر کاسه چینی بمشک
و زعفران بنویسد و بکلاب بشوید تا اخر روایت مشهوره چنانچه خواهد رسید و معلوم است
که لا اقل فصل ما بین الروایة و التاریخ بقدریست که مذکور کردید فتامل اقول انچه
کفته اند که این عید از قدیم بوده و حدیث دال بران است صحیح است لیکن اول عقرب
نیست و اینکه تاریخ ملکی بعد بوده بی شبهه است و تمسک بحدیث مشکل زحمت است
و احتیاج بان نیست و توجیه کلام ابن فهد ره عاقبت اندیشیست قال بس شیخ نور الله ...
الیه متصل بکلام منقول فرموده که این تفسیر نزدیکست با نچه صاحب کتاب انوار اورده
و ان اینست که روز هفتدهم از کانون الاول روز صوم یهود است و در این روز داخل
میشود افتاب صاعدا بجانب شمال و روزها باز میستانند زیادتی را از شب و افتاب نزول میکند

ببرج جدی پیش از ان بدو روز و کفته اند که بعض علماء این را سر سال کرفته اند و ان روز
نوروز است بعد از ان کفته که روز نهم شباط روز نوروز است و در ان غسل مستحب است
و چهار رکعت نماز چنانکه معلی بن خنیس روایت کرده و ان اخبار که کذشت تمام ذکر
کرده و این تفسیر اخیر را اختیار نموده فقیر بی بضاعت کوید که شباط بروزن غراب
چنانکه صاحب قاموس اورده نام ماهی از ماههای رومی است و نهم ایماه قریبست با خر
دلو تا اول حوت و از اینجا معلوم میشود که در نوروز معتبر نزد اهل شرع پنج قولست
سه قول چنانکه اخوند فیض در رساله نفیسه الانام اورده اولا اول سال فارسیان که اول
عقربست دوم حلول افتاب در برج حمل سیم دهم ایار که قریب با اول جوزا است چهارم
اول نزول افتاب ببرج جدی پنجم نهم شباط اقول عبارة المهذب هکذا و لم اجد فی
مصنفات الاصحاب اکثر من هذا بلی رایت فی رسالة العلماء اقوالا مختلفة ها انا موردها
الاول انه الیوم الثانی عشر من کانون الثانی من کل سنة و هو منقول عن الصنعانی
الثانی انه الیوم العاشر من ایار و هو المعتضدی الثالث انه الیوم التاسع من شباط
قاله السید ابو الحسن الحائری صاحب کتاب الانوار و ذکر روایة المعلی بن خنیس فانه یستحب
ایقاع هذه العبادة فی هذا الیوم الرابع قال صاحب کتاب الانوار فیه ایضا الیوم السابع عشر من
کانون الاول هو صوم الیهود و فیه یرجع الشمس بصعدة الی الشمال و یاخذ النهار من اللیل ثلث

مهذب در اینمقام بعد از نقل کلام شهید چنین است والثالث اشارة الی قول
ابن ادریس والاول اشارة الی ما هو المشهور عند فقهاء العجم وبلادهم فانهم یجعلونه
عند زوال الشمس الجدی وهو قریب مما قاله صاحب کتاب الانواد وتو وهم صاحب
بصیرت سید انداز اینچه سابق مذکور شد که اول فروردینماه در این است ان شهید
سنه که تاریخ تصنیف مهذ است مطابق بوده با اواسط جدی پس ممکنست که
مراد ابن فهد ره ان باشد که در عصر او نزد فقهاء عجم چنین بوده نه انکه دایما چنین است
وجه سقوط ما ذکره ظاهر علی من لا یعرف الهر من البر والبحر من القرحه کفتن انکه اول
سنه فرس اشارتست بزوال شمس جدی را یعنی بغیر انکه کفتیم ندارد پس اعتراض بر
مؤلف وارد است که فهم او نکرده ایراد و بحث کرده وخود را مصداق کرعا سقولا
صحیحا کرده فتامل قال و بعضی فضلا متاخرین در رساله خویش اورده که اول سال
نوروز فرس و فروردینماه قدیم است و انروزیست که افتاب در ان روز با اول عقرب رفته
باشد و مختار صاحب انوار و مشهور میان فقهاء عجم در بلاد ایشان این روز نوروز
نوروز معتبر نزد اهل شرع است و هذه عبارته مبداء السنه عند الروم اول التشرین
الاول وهو فی هذه الاوان یکون فی اواسط کون الشمس فی المیزان وعند الفرس اول
فروردینماه القدیم وهو فی هذه الاوان یکون فی اول نزول الشمس فی العقرب المشهور بین

الفقهاء

فقهاء العجم فی بلادهم ان هذا الیوم هو النیروز المعتبر عند اهل الشرع وهو مختار
صاحب الانوار و این قول نزد حقیر بی بضاعت اقرب اقوال است اقول مراد مؤلف از
بعض جنات مرحمت و غفرانماب عالم ربانی ملا محمد محسن قاسانی است همچنانکه مؤلف
خود در حاشیه سنه کفته یعنی اخند فیض قدس سره و مراد اخوند این است که نوروز
نزد فرس اول فروردین است و اول فروردین چون در زمان ایشان در عقرب بوده
هم چنانکه بر محاسب ظاهر است و نبوده اول عقرب است نه انکه همیشه و مستدام اول
عقربست چنانکه مؤلف فهمیده و الا قطع نظر از انکه کفتیم اول فروردینماه دایر است
در اجزاء بروج لازم می اید که قول ایشان وهو فی هذه الاوان لغو و هذیان باشد
کلام اخوند صریح است در هدم بنیان نه انکه شاهد از برای اوست و غفلت از نتیجه
کفتیم بسیار عجیب است و اعجب از انچه کفتیم انست که بنا بر فهم مؤلف لازم می اید که یا کلام
ابن فهد ره حیث قال و یجعلونه عند نزول الشمس الجدی وهو قریب مما قاله صاحب کتاب
الانوار صحیح و مبین باشد یا سخن اخند فیض وهو مختار صاحب الانوار قبیح و شین باشد کذب
در اینمقام بهمین قدر از کلام اکتفا کردیم قال چه ان عید از اعیاد قدیمه متداوله میان
عجم است در بلاد ایشان چنانچه از کلام معلی که انیقدر میدانم که عجم تعظیم این روز
میکنند و انرا مبارک میدانند و از قول امام بحق ناطق جعفر بن محمد صادق ع که نوروز

اول حمل است و دفع تخالف با اراده کردن از علما و طایفه مغایر را ممکن است فافهم و غرض دیکر مثل
ان است که اعتراضاتی که بر احتیاط اول حمل وارد می اید بر سیم حوم هم وارد است فانتظر تحقیق
یاتیک الجواب قال و صاحب رساله امنی محمد ابن مسعود کفت که شیخ شهید احمد ابن فهد
کفته که اوقت تقاسیم تفسیر ثانیست که شیخ شهید اورده و ان این است که نوروز روز نزول
افتاب در برج حمل است و این را مستند بچند دلیل واضح ساخته دلیل اول انکه این معروف
و مشهور تر است میان مردم و ظاهر تر است از استعمال ایشان و هر خطاب شامل مطلق که از شارع
صادر شود اکر متوجه سازند بانچه در عرف انرا دانند و شناسند اولیست از انچه انرا ندانند
و نشناسند دلیل این ان است که شارع اوقات صلوات بسیر ظاهر افتاب متعلق کردانیده
و صوم رمضان را برویت هلال و هم چنین ماههای حج و انها امور ظاهره اند که عالم الناس
بلکه حیوانات انرا میشناسند فقیر بی بضاعت کوید که شهرت این تاریخ در عرف این اصطلاح
در میان مردم در زمان عالیحضرت مستدل و ما بعد ان الی هذا الان مسلم است و لکن مفید
مطلوب نیست بلکه باید اینعرف قبل ورود شرع یا در وقت ورود ان مشهور و معروف
باشد تا احکام شرعیه از عبادات و ادعیه بر وفق ان وارد تواند شد چه متابعت شرع
عرفی را که بعد از ان بچهار صد پنجاه و کسری تخمینا حادث و بعد از حدوث بمدتهای
متمادی بر حد مشهور و دهور شایع و ذایع شود بی معنی است و چون تواند بود که شارع

کوید

کوید روزه مثلا در روز نوروز سنت است و اهل شرع از زمان و مکان نفهمیدند که مراد و بیان
نوروز چه روز است لهذا شرع اوقات صلوات را بسیر ظاهر افتاب و صوم رمضان را برویت
هلال کردانیده اند تا عامه ناس انرا دانند و شناسند اینست مراد معترض چنانکه شیخ ابن
فهد ره اشاره بان کرده میفرماید اکر کسی کوید که نزول افتاب ببرج حمل در بلاد عجم ظاهر
الاستعمال نیست تا بحدیکه بعضی از بلاد عجم انرا نمیشناسند بلکه انکار میکنند و دیکر
نوروز مذکور حادث است بعد از اسلام و انرا نوروز سلطانی خوانند بجهت انکه سلطان
جلال الدین ملکشاه وضع کرده و انچه صاحب کتاب انوار اورده اقدم است حتی که نقل
کرده اند که از زمان نوح ع تا این زمان هست و جوابی که کفته از اول که عرف چون
منعقد شود اعتماد بر عرف شرع باشد پس اکر عرف شرع معلوم نباشد اعتماد بر
عرف اقرب بلاد و لغات بشرع باشد و در این هنکام کوییم در لغت عرب و بلاد
عرب نوروز روزیست که افتاب در ان بحمل رفته باشد و اعتماد بر این بجهت انکه
اقربست بشرع فقیر بی بضاعت کوید که معلوم بودن عرف شرع مسلم نیست چه
سیدنا الصادق ع در حدیث معلی بیان فضایل روز نوروز نموده در اخر حدیث فرموده
که روز نوروز اول سال فارسیان است و ظاهر است که نوروز نیکه در بلاد و لغات عرب
زمان مستدل شایع بود یعنی روزیکه افتاب در انروز بحمل رفته باشد در زمان ورود حدیث

عشر ساعة وهو مقدار ما ياخذ في كل يوم وينزل الشمس ببرج الجدي جعله بعضهم بعض
العلماء جعله راس السنة وهو النيروز فجعله حكاية عن بعض العلماء وقال بعد ذلك اليوم التاسع
من شباط وهو اليوم النيروز يستحب فيه الغسل وصلوة اربع ركعات لما رواه المعلى بن خنيس عن
الصادق ع ثم ذكر الخبر واختار التفسير الاخير وجزم به وهذا حكاية كلامه الخامس انه اول
سنة الفرس وهو مضطرب ففي بعض السنين يكون السابع من كانون الاول وفي بعضها
الحادي عشر منه وفي بعضها الثاني عشر منه وفي بعضها الثالث عشر منه ويعلم ذلك من علم
النجوم السادس قول بعضهم انه اليوم السادس من فروردين ماه القديم السابع انه يوم نزول
الشمس ببرج الحمل وهذا اقرب الاقوال انتهى وكسيكه تامل كند بلكه بلا تامل ميداند كه
ظاهر عبارة ابن فهد هرگاه ملاحظه شود هفت قولست نه پنج قول واگر بحسب حقيقت
وواقع ملاحظه شود بايست سه قول بيش نباشد اول اول فروردين ماه قديم با قطع
نظر از فصول واجزاء بروج دوم مطابق ان از اجزاء بروج حين صدور حديث سيم اول حمل
وشايد اخند فيض ره نا ذكر را ملاحظه نكرده واعتنا بها في اقوال بلا منشأ والاساس نكرده
وعبارت ايشان در نظر نيست تا تطابق ملاحظه شود واگر نيك تامل كني اكثر اين اقوال
بي وجه است مثلا انكه گفته اول سال كانون الاول است ظاهرا بي ربط مينمايد باعتبار انكه اول
سنه فرس هرگاه در زمان صاحب كتاب انوار مطابق شباط بوده پس چگونه تواند بود كه قبل

ازان مطابق كانون الاول باشد والا لازم مي ايد كه اول سنه فرس در اخر تاريخ رومي
بر توالي واين نباشد واين باطل است وقول رئيس العرفا ابن فهد ره در ذيل قول منجم كه هو
مضطرب بسيار غريب است وكاشف از ان است كه مثل مولف غافل شده باشد وقول او
ويعلم ذلك من علم النجوم دال بر انست كه از علوم رياضيه اطلاعي نداشته قال ق سابقا
مذكور ساختيم كه اخند فيض در رساله مذكوره اورده كه روز نوروز نزد فارسيان اول
فروردين ماه قديم است كه اول عقرب باشد وگفته اينست مختار صاحب كتاب انوار ومشهور
ميان فقهاء عجم در بلاد ايشان وسيد مرحوم محمد صالح ابن عبد الواسع الحسيني در رساله
خويش اورده كه در تعيين روز نوروز فيما بين علماء شيعه خلافست ومشهور ميان ايشان
انست كه روز نوروز روز نزول افتاب ببرج حمل است وبعضي گفته اند كه اول سال فرس است
وان فروردين است كه افتاب نزول ميكند در برج جدي وبعضي گفته اند روز هفدهم است انكه بوده
اول وان روزيست كه افتاب نزول كرده باشد ببرج جدي دو روز پيش از ان وابن ادريس
عليه الرحمة گفته كه دهم ايار است وبعضي گفته اند نهم شباط است وقول اول اشهر است
بعد از ان گفته ودر اين دو حديث كه مذكور شد يعني حديث معلى بعضي شواهد بر اينمعني
هست الى هنا كلامه بعين عبارته فلا تغفل اقول غرض مولف انست كه كه سيد مرحوم
خلاف انچه اخند فيض گفته گفته از جهت انكه اخند اول فرس را مشهور قرار داده وسيد

مذكور در ميان اهل ان زمان ومكان عربا وعجما اصلا متعارف ومتداول نبوده پس نوروز
در بلاد ولغات عرب ان زمان روز معيني بوده غير نوروز شايع در زمان مستدل چنانچه
بعد از احاطه بما سبق مخفي نيست اقول عبارة المهذب في هذا المقام هكذا السابع انه يوم
نزول الشمس ببرج الحمل وهذا اقرب الاقوال وعليه العمل ويؤيده وجوه الاول ان ما عداه
من التفاسير لا يصلح ان يكون هو المراد اما المعتضدي فلانه حادث حدث في زمان الخليفه
المعتضد لما شكى اليه اهل السواد الى ان قال وهو عاشر ايار وهو متاخر عن زمان الصادق ع
والرواية عنهم واما البواقي من التفاسير فلانها لخفائها لا يعرفها الا الماهر في النجوم ومثل
الاحكام الشرعية لا تناط بالامور الخفية جدا الا على احاد العلماء لان الخطاب بها عام لسائر
المكلفين وهي تشمل العالم والجاهل والذكي والبليد الا ترى كيف علق اوقات الصلوات
بسير الشمس الظاهر وصوم رمضان برؤية الهلال وكذا اشهر الحج وهي امور ظاهرة لكل
انسان بل لا تخفى على الحيوانات وعلق الزكوة بوجود النصاب وهو ظاهر منضبط لا يتطرق
اليه حيرة واذا بطل ما عداه من التفاسير تعين ان يكون هو المراد فان قلت استعمال
في نزول الشمس ببرج الحمل غير ظاهر الاستعمال في بلاد العجم حتى انهم لا يعرفونه وينكرون
على معتقده فلم خصصت بترجيح العرف الظاهر في بعض البلاد دون بعض وايضا فان ما
ذكرته حادث ويسمى النيروز السلطاني والاول اقدم حتى قيل انه قبل زمان نوح ع والجواب

عن الاول ان العرف اذا تعدد العرف الى العرف الشرعي فان لم يمكن فالى اقرب البلاد و
المكان الى الشرع فينصرف الى لغة العرب بلادها لانها اقرب الى الشرع وعن الثاني بان
التفسير من معا ننقد بان على الاسلام الثاني انه مناسب لما ذكره صاحب الانوار الثالث انه
احتيج الى اخذه من ارباب النجوم الا انه اشهر بين الناس من البواقي والدواعي متوفرة على
معرفته فكان اظهر بين الناس فلا يصعب عليه على المكلف وربما كان اختصاصه بهذا
الشرف دليلا يؤذن بكونه هو المراد الرابع انه مناسب لما ذكره صاحب الانوار من ان الشمس
خلقت في الشرطين وهما اول الحمل فيناسب ذلك اعظام هذا اليوم الذي عادت فيه الى مبدئها
كونها الخامس انه مناسب لما ذكره السيد رضي الدين علي ابن موسى ابن طاوس قدس الله روحه
بان خلق الله العالم وخلق الله الدنيا كان في شهر نيسان ولا شك ان نيسان يدخل والشمس في
الحمل واذا كان ابتداء العالم في مثل هذا اليوم يناسب ان يكون في يوم عيد وسرور و
لهذا ورد في الرواية استعمال التطيب فيه باطيب الطيب ولبس انظف الثياب والشكر والدعا
والتاهب لذلك بالغسل وتكميله بالصوم والصلوة المرسومة له حيث كان فيه ابتداء
النعمة الكبرى وهو الاخراج من حيز العدم الى حيز الوجود ولهذا امرنا بتعظيم يوم المبعث
والغدير حيث كان فيهما ابتداء منصب النبوة والامامة وكذا المولود انتهى عبارته شيخ ما
ذكر كرديم تا بعد كه ترجمه مذكور شود بر بصيرت باشي واينكه مولف گفته كه معلوم بودن عرف

شرح مسلم نیست الی آخره پس غریب است چه تطبیق اول سال فرس بر جمیع خواص مذکوره
بسیار معتبر است و بر مؤلف لازم بود که متوجه تطبیق شود و بعد بر این مدعا اعراض
کند قال فان ثانی جواب گفته اند که هر دو تفسیر مقدم اند بر اسلام و نوروز مذکور
اصطلاح جدید نیست و حال آنکه علماء هیئت و اهل صنعت در سبب وضع این تاریخ یعنی
تاریخ ملکشاهی که مشهور بنوروز سلطانی است چنین گفته اند که چون تاریخ یزدجرد
ابن شهریار مانده بود و موضع آفتاب در اوایل شهور از شهور فرس با آنکه در ابتداء
وضع بوده تفاوت یافته بود پس هشت نفر از حکما که در عصر سلطان جلال الدین ملکشاه
ابن الب ارسلان سلجوقی بوده اند که از الجمله عمر خیام بود وضع این تاریخ کرده اند و بالجمله
مبداء سنه جلالیه اول فروردین ماه جلالیست و آن روزیست که آفتاب در نصف النهار
آن روز باول حمل رفته باشد بشرط مذکور و این تاریخ حادث است و در اوایل اسلام هم
نبوده است چه جای آنکه مقدم باشد بر اسلام بلکه بعد از چهار صد و هفتاد و یک هجری
وضع جلالی حادث شده و لهذا شهور و سنوات این تاریخ را مقید بجلالیه و ملکیه
کنند و اثبات تداول این تاریخ در عهد سیدنا امیر المؤمنین ع دهو و نه خرط القتاد است
چه جای اثبات تقدم آن بر دوره اسلام بخلاف نوروز فارسیان و تاریخ ایشان
که اول جلوس یزدجرد ابن شهریار بوده است که اول فروردین ماه قدیم باشد و آن روزیست

که آفتاب

که آفتاب در آن روز باول عقرب رفته باشد چه این تاریخ قدیم و شهور و سنوات آن بقدیمه
بقدیمه میشود و مراد سیدنا الصادق ع که نوروز روز نوروز و اول سال فارسیان است این
روز است نه اول حمل والله یعلم اقول در حدوث تاریخ ملکی کلامی نیست و چگونه میتوان گفت
که این تاریخ بعنوان این عنوان یعنی ملکی یا جلالی قبل از سلطان بوده و هل هذا الا
هذیان لایصدر عن الانسان فکیف اقامة البرهان لیکن ما صدق قبل از اسلام
بوده هر گاه دلیل بگشایند بیان مانع ندارد و معلوم است که غرض شیخ عارف ثانی است
نه اول و در این هنگام طعن بر مؤلف است که ایراد باید بعد از فهم مراد باشد
و چون روح کثیر الفتوح شیخ متاذی شده از جناب مؤلف از ایشان هم چنین اشتباهی
سر زده که از اشتباه اشباه قبیح است چه جای ایشان که گفته اند آن روزیست که
آفتاب در آن روز باول عقرب رفته باشد چه سابق بر این دانستی که این کلام
از قانون حساب بیرون است و مع ذلک وارد می آید که جناب مؤلف چنین بعلی را
قبول نموده یا طرح کرده شق ثانی باطل و الا لازم می آید که جناب ایشان مبدع
در دین باشند چه مستندی دیگر احدی از علماء نقل نکرده و مؤلف استاد بسند
دیگر نکرده پس شق اول متحتم و در این وقت بر ایشان لازم می آید که سیدنا الصادق ع
فرموده باشند که عقرب روزیست که در این روز شمس طلوع کرد و بادهای حتیه

در این روز زینت و نباتات در این روز جنبید و جناب مصطفوی و جناب مرتضوی را
در این روز برگزید و این کی تواند شد که شمس در عقرب باشد در بدو خلق یا ابجه
سابق بر این گذشت از جناب سلطان خراسان و کدام سخیف تجویز میکند که
بادهای ربیعیه در فصل خریف بوزد و با وجود آنکه بادهای خریفیه غالب او قات
منشاء نقصان نباتات است و این معنی از جمله بدیهیات است و در عقرب در اکثر
ربع مسکون اسلامیه نباتات روی پس میکنند گذاشته خود را مستعد مرگ ساخته اند
پس بجه سبزه باید که اول رویدن نباتات در وضع حمل زمین است و بحساب سابق
دانستی که در ذی الحجه که جناب ولایتمآب منصوب گردیدند شمس در عقرب بوده
واگر باور نداری حساب کن چنانچه من حساب کردم قال دلیل دیگر بر آنکه روز
نوروز مسطورات آنست که هم صاحب انوار ذکر کرده که آفتاب مخلوق شده است
در شرطین که اول حمل است پس اعظام این روز که آفتاب در آن رجوع بمبدا
شده باشد مناسب باشد و دیگر این مناسب است با آنچه سید رضی الدین علی
ابن موسی ابن طاوس ذکر کرده که ابتدای عالم و خلق دنیا در ماه نیسان بوده
و تردد در آن نیست که دخول نیسان در اوقات دخول شمس است بحمل و چون ابتداء
در این روز باشد مناسب است که روز عید و سرور باشد و جهت آنچه در اخبار آمده

که احسن

که احسن طیب بالخود دارند و همچنین پوشیدن انظف ثیاب و شکر و دعا
و غسل و صوم مستحب است چون در آن ابتداء نعمت کبری است که اخراج از عدم
بوجود است و از جهت این ما مامور شدیم بتعظیم یوم البعث و یوم الغدیر در این
روز ابتداء منصب نبوت و امامت بوده فقیر بیبضاعت گوید بر تقدیر تسلیم
که تعظیم این روز بجهت آنکه مرقوم شده مناسب باشد این معنی دلالت بر آن ندارد
که این روز روز نوروز معتبر نزد اهل شرع باشد چه روزهای بسیار بجهت چندین
واعتبار لازم التعظیم و واجب التکریم است چون جمعه و عرفه و اضحی و عید فطر
و عرفه واقعه در جمعه و امثالها پس بایستی که تمام اینها روز نوروز شرعی باشد
ولا یقول به احد و بر ذی برك صاحب هوش مستور نیست که بهمین قدر از کلام مع
التنطع تمایز در فی المقام اساس دلیل برهم و بنیان قال و قیل درهم و رشته اعتراض
محکم و سلسلهٔ گفتگو بدعم و نقض تماسف من الکلام واضح میگردد و بر بنیاس باید
کرد تتمه کلام او را چه بر تقدیری که ابتدای عالم در مثل این روز باشد و بهمین
جهت مناسب باشد که این روز را روز عید و سرور گیرند لازم نیست که این عید
عید نوروز معتبر نزد اهل شرع باشد و هل الکلام الا فیه با آنکه بعد ما بین دخول
الشمس در اول حمل و بین نیسان ماه رومی بعد المشرقین است چه اوایل حمل موافق است

باواسط اذار ماه رومی چنانچه اوایل نوروز مطابق است با اواسط نیسان ماه رومی
چنانچه بعض فضلای متاخرین در شرح خویش بر فقیه تصریح بان فرموده اند و
مباد علیه السلام که ابتداء عالم در این روز باشد اول عبارت شیخ ابن فهد را
بتفصیل دانستی و تقدیم و تاخیر او اسهل است و بر هر ذی شعوری ظاهر است که غرض
رئیس العرفا ابن فهد این است که مناسبات ذکر کند بر اینکه مراد معصوم ع از اول
سال فرس اول حمل است نه اول جدی و خلاصه انچه در این مناسبت ذکر کرده ۱۰ است که
ظاهر انست که امر بتعظیم و تکریم این روز با حمل مناسبت دارد نه با جدی و در این روایت
بر او ایراد کرده که روزهای بسیار لازم التعظیم است پس بایست نوروز شرعی
باشد کلا بیت مبنی بر غفلت یا تغافل یا در مقابل صدر رئیس فتیح از کامل بلکه از
عاقل وجه شبیه است بکلام هازل که گفته در جواب انکه چرا ابیاع من امده چرا
پای زنت از کفش عاریست و عاطل بلی اگر شیخ بیفرمود از قبل خود قطع نظر از حدیث
حق با مولف میبود ولیس فلیس و اگر کسی خواسته باشد ایراد نقض رئیس العرفا
کند چنین بگوید بودن شمس در اول خلقت در شرطین هرگاه منشاء این باشد که هرگاه
شمس بشرطین داخل شود تعظیم باید کرد پس میبایست که چون شرطین متحرک است در اجزاء
بروج هر وقت که شمس بانجا برسد نوروز باشد چه اول حمل باشد و چه اول نوروز

و در زمان

و در زمان جناب پیغمبر ص در اواسط حمل بوده و جواب از ان انست که غرض شیخ
ممکن است که این باشد که از شرطین موضع شرطین است از حمل که اوایل ان باشد
نه اصل شرطین تا نقض وارد اید لیکن کلام صاحب انوار منظور فیه است چه حدیث جناب
سلطان خراسان صریح است در اینکه شمس در بدو فطرت در شرف بوده و چون غرض
شیخ را حمل بر این کردیم که از بعض مناسبات مطلب ابطال جدی است نه اثبات اول
حمل این اعتراض محل مقصد نیست و اینکه مولف گفته بعد ما بین دخول شمس در اول
حمل و بین نیسان ماه و من بعد المشرقین است الی اخره چنین است لیکن اگر میفرمود
که اول نیسان ماه رومی مطابق است با بیست چهارم درجه حمل در این اوان و اول
سال رومیان در اجزاء بروج دایر است نه در زمان شیخ مطابق بوده و نه در زمان
جناب سیدنا الصادق ع و نه در زمان حضرت رسول ص و نه تطابق لازم است چه تخمینا
در هر سی سال یکروز تفاوت میکند بهتر بود مگر انکه گوییم مراد شیخ ان است که
در این تردد نیست که در بدو خلق دخول شمس در حمل مطابق است با دخول نیسان ماه
یعنی اگر کسی حساب کند چنین حکم میکند که در بدو خلق نیسان ماه رومی مصادف
با اول حمل بوده بر فرض اعتبار تاریخ رومی در زمان ناظم و الا ظاهر است که تاریخ
رومی متحدث است و تطابق در زمانی مفید نیست و ابن طاوس ره شاید حساب

کرده که اول سال ماه مبارک رمضان است و ظاهر است که اولیت بجموع انماه نسبت
بماههای دیگر است و در حقیقت اول سال روز اول اینماه است چنانکه اخند مرحوم در
زاد المعاد استناد بان فرموده از کلینی و شیخ طوسی و دیگران بسند صحیح روایت کرده اند
که حضرت امام موسی کاظم ع فرموده که در ماه مبارک رمضان در اول سال یعنی روز
اول ماه چنانچه علما فهمیده اند این دعا بخواند بعد از ان دعا و فواید ان نقل کرده اما شاهد
ثانی پس علمای هیئت و اهل ان صنعت اتفاق دارند بر اینکه عمر بن خطاب محرم را اول
سال قرار داده و تصریح کرده اند که سبب وضع این تاریخ ان بود که تمسکی پیش عمر
اورده بودند موجل بشعبان عمر گفت مراد شعبان اینده است یا انچه در انیم پس جهت
دفع التباس تاریخ مشغول شدند و گویند که ابوموسی اشعری کتابت بعمر نوشت که
از جانب شما بما نامه امده موجل بشعبان و معلوم نیست که شعبان گذشته است یا
شعبان اینده پس عمر اعیان صحابه را جمع کرده با ایشان شور نموده دفع فساد التباس نمودند
و در انوقت ملک اهواز که او را اسیر کرده پیش عمر برده بودند و بشرف اسلام مشرف
شده بود در مجلس حاضر بود گفت عجم را حسابی است که ان را ماه و روز گویند و انرا
نسبت کنند بانها که بر ایشان غالب شده از اکاسره و بیان کیفیت استعمال ان
کرده پس لفظ ماه و روز را تعریب کردند بمورخ و تاریخ را مصدر ان گرفتند

بعد از ان

بعد از ان عمر بصحابه گفت که تاریخی بجهت ضبط اوقات میباید بعضی از مسلمانان یهود
که حاضر بودند گفتند که ما را حسابیست که مسند باسکندر میسازیم و صحابه
از ان راضی نشدند و اتفاق کرده هجرت را مبدا ساختند چه ظهور دولت اسلام
مقارن ان بود و هجرت انحضرت روز سه شنبه هشتم ربیع الاول واقع شد و اول
محرم انسال روز پنجشنبه بود بقول اهل حدیث و بحسب رویت هلال روز جمعه بود
و اتفاق ایشان بر این امر در سال هفتدهم هجرت بود حقیر گوید که از قرار تقریر
مذکور ذهن دلیل نخواهد بود در غایت ظهور است فافهم اول تناقض در رفع تنافی را
بتفصیل دانستی و احتیاج بتکرار نیست و بر مولف وارد میاید که حکم بانکه اول نوروز
اول عقربست بین موقوف است بر رفع تناقض پس بر او وارد میاید همین ایراد که بر
شیخ وارد ساختی بر ذکر کرده است و اعتراض بعد از تسلیم او نیز ساقط است چه مراد شیخ
ره اینست که جناب سیدنا الصادق ع فرمودند که روز غدیر روز نوروز بوده و
روز نوروز یا اول حمل است که مطابق باشد با اول فروردین ماه قدیم یا اول
فروردین قدیم است مطلقا یا اول حمل است مطلقا یا اول عقربست چنانکه فهمیده
یا اول جدی است یا غیر مذکور است از احتمالات سابقه و احتمال اول ظاهر البطلان است
چه تطابق در هزار و پانصد سال تقریبا یکدفعه اتفاق می افتد و بدیهیست

کرده باشد وجزی باور رسیده باشد والعهدة علیه ولا اعتراض علی الشیخ فی بناء
کلامه علیه قال دلیل دیگر انکه انچه از امام ع منقولست که روز نوروز بعینه
روز غدیرخم است در سال دهم هجرت بوده وحساب کرده اند موافق نزول افتاب باول
حمل بوده در روز دهم ذی حجه بحساب تقویم وهلال در که شب سی ام ندیده
بودند در روز هیجدهم ذی الحجه بوده بحسب رؤیت فقیر بی بضاعت گوید که
چون سابقا دانسته شد که بین الحدیثین تناقض است وتناقض در کلام معصوم ع
روا نیست دانسته شد که استدلال بهما قبل دفع التناقض بینهما غیر صحیح است
بلکه بر مستدل لازمست که اول رفع تناقض نماید تا استدلال او صحیح وکلام او
مقبول شود چه مشهور است که ثبت العرش ثم انقش وانی له هذا ومع قطع
النظر عن ذلک گوئیم که مسلم است که روز غدیر در سال دهم از هجرت بوده چنانکه
صحیحه معاویه ابن عمار از امام بحق ناطق جعفر ابن محمد الصادق ع بران ناطق است
لیکن معلوم نیست اهل این حساب اول سال هجرت را از هشتم ربیع الاول اعتبار کرده اند
یا از اول رمضان المبارک بلکه ظاهر انست که از اول محرم اعتبار کرده اند واین
غلط است چنانکه دانسته خواهد شد وبنابراین موافق بودن روز غدیر با نزول
افتاب باول حمل دلیل براین نتواند بود که روز نوروز روزیست که افتاب باول حمل

رفته باشد مؤید انچه گفته شد اینست که از راویان حدیث غدیرخم که در
غدیر حاضر وناظر بودند منقولست که انروز بغایت گرم وباحرارت بوده است
ومعلومست که در نزول افتاب باول حمل با وصف سابقه دست برد و برد العجوز اگر
هوا در جحفه ومابین الحرمین در فصل نوروز سلطانی در غایت اعتدال نباشد بغایت
گرم نخواهد بود چنانکه از حضار غدیرخم مرویست وهذه عبارتهم اقبل نبی الله
من مکة فی حجة الوداع حتی نزل بغدیرخم الجحفة ما بین مکة والمدینة ثم نادی الصلوة
جامعة فخرجنا الی رسول الله ص فی یوم شدید الحر وکان منا من یضع رداءه علی راسه
وبعضه تحت قدمیه من شدة الحر حتی انتهینا الی رسول الله ص الحدیث واین حدیث
در طریق عامه مذکور است وشیخ مفید وشیخ طبرسی بسندهای معتبر روایت کرده اند
که چون حضرت بغدیرخم رسید فرمود که زیر درخت خاری چند را رفتند وامر فرمود
منادی را که ندا در دهد در میان مردم که همه نزد او جمع شوند پس جمع شدند وان
روز بسیار گرمی بود واکثر ایشان از شدت گرما رداهای خود را بر پای خود پیچیده
بودند تا اخر حدیث وباید دانست که ماه مبارک رمضان اول سال شرعیست چنانکه
محرم الحرام اول سال اصطلاحی شاهد او لا احادیث چند است که در کافی وتهذیب
مسطور است از انجمله شیخ در تهذیب بسند صحیح از حضرت صلوات الله علیه روایت

که مراد از نوروز روزیست که هر سال متجدد شود واحتمال دویم هم بحسب حساب
باطل است مثل باقی احتمالات غیر اول حمل چه هرگاه جمع کنیم ایام را از اول فروردین
قدیم که مضبوطست در تقاویم تا هیجدهم ذی حجه سال هجرت دو یسیصد شصت
پنج قسمت کردیم قریب بصد روز تفاوت کرد یعنی اول فروردین قدیم بعد از هیجدهم
ذی حجه بوده قریب بصد روز وباقی احتمالات را بر این قیاس کن واول حمل هم اگر چه
یکروز با هیجدهم ذی حجه تفاوت میکند لیکن چنانکه دانستی کسری را راصدین با رصاد
جسمانی مختلف یافته اند پس با صدین بارصاد روحانی که قاب قوسین او ادنی منزل
ایشان است حکم بتفاوت کسر را این نحو فرموده باشند البته باید لازم الاتباع شمرد وخلاصه
ایراد مؤلف این است هرچند عبارت وفا نکند که تطابق اول حمل با هجدهم ذی حجه سال
هجرت معلوم نیست باعتبار انکه محاسب تطابق سالها را از محرم قرار داده ومیبایست از
رمضان المبارک قرار بدهد یا هشتم ربیع الاول وهرگاه چنین قرار میداد مطابق نبود
وتو میدانی که این قولیست بمحض تخمین واز اینکه رمضان المبارک اول سال شرعی
باشد چه دخل دارد بحساب ما وروزها را حساب میکنیم وچنین مییابیم واین عبارت که
فرموده بنابراین موافق بودن روز غدیر با نزول افتاب باول حمل دلیل بر ان نمیتواند
بود غلط است بایست چنین باشد که موافق بودن مذکور معلوم نیست تا ایراد وارد شود

معنی داشته باشد ومؤیدی که نقل کرده بسیار ضعیف است چه هرکس مطلع باشد
بر هوای عربستان میداند که در ان بیابان بی پایان در حینی که نیر اعظم در میان
اسمان بر تو افکن باشد زمین در انزمان حوت را بلکه جدی وحمل را تا به بر پای احتیاج
باشتعال ان نیست پس چگونه میگوید که هوا در نهایت اعتدالست واین غلط هم از
باطن رئیس العرفا سر زده از مؤلف والا ساحت فهم ایشان از چنین غلطی مبراست
قال دلیل دیگر انکه امام ع فرموده که اب ریزان در این روز سنت بوده ظاهر است
که این سنت عام وقتی خواهد بود که طباع را از ان نفرتی نباشد وان شامل انکه در وقتیکه
افتاب بجدی میرود در غایت برودت است فقیر بی بضاعت گوید برد علیه تا ورد علی
مع شیئ زاید چه مراد از سنت اب ریزان در این روز استحباب غسل است در روز نوروز
خواه باب گرم بنر اجان است که در این روز سنت است اب سرد بجوی ریختن یا بیکدیگر
باشیدن تا از اینجا فهمیده شود که پس باید این در فصل قریب باعتدال باشد تا طباع
را از ان نفرت نباشد واین وقتی است که افتاب باول حمل رفته باشد چه در وقتیکه
بجدی میرود هوا بغایت بارد است واب ریزان در انوقت موجب نفرت طباع است
چنانکه مستدل زیلج فهمیده است وبر تقدیر تسلیم سابقا دانسته شد که در وقت
اب ریزان فارسیان اول فرود دیماه قدیمست وانروزیست که افتاب باول برج عقرب

رفته باشد نه بیرج جدی و در اینوقت اب دیزان در اکثر بقاع و بلدان مرغوب و مستحسن
طباع است چنانچه مخفی نیست وبعد التتبع والتتبع پوشیده نیست که این دلیل بر تقدیری که
تمام شود دلالت کند بر صحت مذهب شیخ فاضل محمد بن ادریس چه او از بعض محصلین
اهل حساب و اهل هیئت و ارباب الصنعت نقل نموده که او در کتاب خویش اورده که نوروز
شرعی معتبر نزد اهل شرع دهم ایار ماه رومیست و دانسته شد که ایماه بلغة مشهوره
عبارت از اوایل جوزاست و هو در این اوان در اکثر اصقاع و بلدان بغایت گرم و اب
دیزان در ان مطلوب پس بمقتضای دلیل سابق الذکر بایست که روز نوروز دهم ایار ماه
رومی باشد نه اول حمل چه هوا در اینوقت نسبت باول جوزا هنوز در اکثر بلاد بارد الطباع
را از اب دیزان نفرت و انقباض حاصل بعلت انکه هنوز اثر دستبرد العجوز باقی و دیگر انکه
از قبول اب دیزان یا نفی و طاغی است چنانکه ظاهر است اقول ظاهر است بر منصف خبیر که حمل
صب الماء را در قول سیدنا الصادق ع نضاد صب الماء فی یوم النیروز سنة ماضیه بر غسل کردن
با وجود جناب ایشان علیه صلوات الرحمن در مقام بیان مصطلحات اهل فرس بودن و آب
پاشان در اصطلاح ایشان مشهور است و سنة ماضیه اب پاشان است نه غسل چه غسل
بنحو معهود در میان عجم در یوم نوروز نبوده هر چند مستبعد نیست که غسل هم مستحب
باشد باین سبب و دیگر یؤید ما ذکرنا عدوله ع عن الغسل الی الصب بسیار بعید است و چون غرض

شیخ ره ابطال جدی است نه اثبات اول حمل پس بر او ایراد کردن که اول عقرب ممکن است
ایرادیست بارد و هم چنین احتمال اول جوزا و مع ذلک دانستی که نه اول عقرب قابل اول عرض
قد میست و نه دهم ایار و عجب است که مؤلف گفته که اول عقرب اب دیزان بغایت مستحسن و در اول
حمل متنفر با وجود انکه شاهد در اکثر بلاد بعکس است و اگر عکس هم نباشد لا اقل مثل هم است
و چون شیخ در بیان مناسبت است نه برهان بر او ایراد نمیتوان کرد که این امور مستند
حکم شرعی نمیتواند شد لیکن بر شیخ وارد می اید که اب پاشان مرقوم در تقادیم مطابق
باول حمل نیست و جواب انکه مقصود ابطال اول جدی است نه اثبات اول حمل ممکن است قال دلیل
دیگر انکه انچه امام ع فرموده که در این روز گیاه در زمین مخلوق شده ظاهر است که ان در حمل بوده
نه در جدی این است انچه شیخ احمد ابن فهد ره ذکر کرده فقیر بی بضاعت گوید که بر ظاهر است
که نباتات و گیاهها در زمین در خصوص روز نوروز سلطانی مخلوق نمیشود بلکه علی التدریج
انا فانا و ساعة فساعة و یوما فیوما در تمامی مدت فصل بهار و کذلک در پائیز و غیر اینها من
الازمنه والفصول مخلوق میشود چنانچه مشهود است پس مراد که نباتات از زمین در
این روز روئیده انست که در روایات بسیار وارد شده که اسمان و زمین بدو فطرت رتق
بوده اند نه از اسمان باران میبارید و نه از زمین نبات میروئید پس فتق کرد خدای تعالی
اسمان را بباریدن و زمین را بروئیدن نبات بعد از ان فرمودند این است مراد از رتق و

و فتق مذکور در ایه کریمه اولم یر الذین کفروا ان السموات والارض کانتا رتقا ففتقناهما
و وقوع این امر در روز نوروز شرعی ضرور نیست که مطابق باشد با نوروز سلطانی
که اول نزول افتاب بحمل چنانچه پوشیده نیست اقول این کلام از مؤلف علام بسیار غریب است
در مقام چه هر گاه نباتات در یکروز نمیروید و در جمیع بهار میروید چه نحو معلوم میشود
که نباتات در این روز نمیروید و انچه در فتق مذکور است نیست که یکروز روئید پس
چگونه این معنی میتواند شد و اگر حمل شود بر اینکه در بدو فطرت جمیع نباتات یکروز روئید دلیل
دیگر خواهد بود بر نفی اول جدی چنانکه مدعای شیخ است ره و شیخ ضرر ندارد چه در ابتدای
که شمس در بدو فطرت در جدی نبوده و مع قطع النظر عن ذلک شکی نیست که معظم نباتات
در اکثر بلاد اسلامیه در جدی نیست و همین قدر کافیست از برای شیخ یا میگوئیم ظاهر است
که ظهور اکثر نباتات در اول حمل است نه اول جدی و عدم ظهور اکثر در اول جدی در اکثر
بلاد مجزوم به در اول حمل غیر مجزوم به و اینقدر کفایت میکند مقصود شیخ را و اگر کسی
خواسته باشد بر شیخ اعتراض کند که در اول جدی ممکن است که نباتات در بیشه در زمین
عرکند و عدم ان مجزوم به نیست لیکن حق ان است که اینمعنی ان عبارت دور است
چنانچه ظاهر است قال مع قطع النظر عن ذلک گوئیم که نباتات و گیاهها در بعض
بقاع و اصقاع شمالیه در فصل زمستان بجهت بعد افتاب از سمت الراس و شدت

سرما ضایع و بر طرف میشود و در فصل بهار میروید از زمین کذلک در بعض بلدان و ممالک
جنوبیه در فصل تابستان بجهت قرب افتاب بسمت الراس و شدت حرارت و گرمی و
گرابی زده و لاغر و ضعیف و بر طرف میشود و در فصل پائیز و زمستان این بلدان بجهت
دوری افتاب از سمت الراس ایشان از زمین بروید چه اعتدال ربیعی و خریفی متشابه
و متشاکل اند بلکه اکثر گرمسیرات خصوصا حوالی و حواشی صنعا و حبشه و سودان و توابع
و لواحق مکه و مدینه و امثال این بلاد از احوال بدیهیه الحالات اقول مدعی انست که در
بعض بلاد جنوبیه در فصل پائیز و زمستان ممکن است روئیدن نباتها و این حکم البته اجنبی است
و احتیاج باستدلال نیست لیکن اینکه گفته در بلدان جنوبیه قرب افتاب بسمت الراس
متحقق است که مفهوم این است که در بلدان شمالیه نیست من حیث التخصیص والمقابله
حرفیست بیمعنی و حمل کلام امام ع بر غیر ان بلاد اسلامیه کردن بلکه بر غیر مسکونات
قبیل انست که کسی را که بگوید در روز شمس تحت الارضات بر اینکه نسبت بشخصی
که مقاطع قایل است شمس تحت الارض است فان الزمان والمکان من نضعان من بدی
واحد و هل هذا الا هذیان قال و انا نیفزا دهبوب ریاحی که حیات درختان و پرورش
انها بانها است در این روز یعنی در اول عقرب و ما بعد ان در این ممالک و مسالک بعدی
نمارد بلکه موسم رسیدن اکثر ثمرات چون خرما و انگور و سیب به و ما شابه ذلک در این

فضل است پس اشجار درختان و میوه هاي باغ و بستان در این اوان بظهور میرسد بلکه منقول است که در بعض کرمسیرات چون بهبهان و امثال ان ظهور کل و کیاه و خرمی و سبزی اکثر نباتات در وقتیست که افتاب بحوالی جدی رسد پس وزیدن بادهاي مذکوره در امثال این کونه در مثل این فصل بعدي نخواهد داشت و بالجمله از سه و اوقات وزیدن بادهاي کذائیه بحسب کردش افتاب در بروج اثنا عشریه نسبت ببلاد شمالیه و جنوبیه مختلف است چه ربیع بقعه شمالیه خریف بقعه جنوبیه است و بالعکس بر قیاس درازي و کوتاهي شبها و روزها بلکه قیاس و قرینه اقتضاي ان میکند که مدت تا یکسال بحسب کردش لیل و نهار بقعه از بقاع زمین بهار و دوایر از دوایر عالم لاالزاد و بادهاي بهاري در کذار باشد بلکه در بعض اماکن چنین اتفاق می افتد که در مکاني که بسیار قریب بیکدیکرانند در یکي بادهائي که حیوة درختان بان بادها است وزیدن کیرد و نباتات از زمین روئیدن و در دیکري برف و تکرك باریدن و هوا بغایت سخت سرد است چنانکه اهل سیاحت خبر از ان میدهند و الله یعلم و از انچه کفته شد ظاهر میشود حال انچه صاحب رساله متصل بکلام شیخ احمد بن فهد افاده فرموده و ان این است و این حقیر کوید که از جمله شواهد بر انکه روز نوروز روز مذکور است انست که امام ع فرموده که هبوب ریاح لواقح در این روز بوده و مقرر است که در اول جدي هبوب

ریاح نیست و بر همه عقلا واضح است از این دلیل که روز نوروز کدامست انتهی فقیر بي بضاعت کوید که العاقل یکفیه الاشاره و در میان اجلاف این مثل اشتهار است مشهور که عقلا میفهمند فافهم اول برق و هر خبیر بصیر هویداست که رویدن نباتات و کیاهها و در زیدن بادها دو حرفست و مؤلف غلط کرده چنانکه بی بیني و اینکه کفته رسیدن اکثر میوها چون انکور و خرما الی اخره حرفیست بس غریب تر از حرفهاي سابقه بلکه قریب بسخن نائمین و غفلة چه کفتن را دان قول امام علیه السلام خلقت فیه زهرة الارض که ترجمه اش اینست که خلق شده در ان نوروز از زمین که عبارت از روئیدن کیاهها و خرمي سبزه باشد ان است که مثل خرما و انکور و سیب و به و کلابي چیده میشود ان عارف بلغت عرب سر نمیزند باعتبار انکه در این زمان زمین شاید که کذرا شده و در فصل خریف قریب بخزان رسیده سبزي بزردي مبدل کردیده و هر دم بزبان حال قایل این مقال است که لیست ان یعود پس چکونه میتوان کفت اول عقرب وقت حسن زمین است و اینکه کفته در قطري از اقطار در اول عقرب بهار است نظیر از ادا نسیم اعاده حب تکرار است و اینکه کفته عقلا میفهمند صاحب رساله نیز قایل باین مقال است قال تکلمه معلی ابن خنیس مولاي ابي عبد الله الصادق ع مختلف فیه است شیخ ابن

الغضایري تضعیف او نموده میفرماید که والغلاة یضیفون الیه کثیرا ولا اری الاعتماد علی شيء من حدیثه و کذلک الشیخ الفاضل النجاشي ضعفه و قال انه کوفي لا یعول علیه فقیر بي بضاعت کوید که تناقض بین الحدیثین چنانکه کذارش یافت نیز یاد از ضعف او میدهد چنانچه بر بصیر خبیر پوشیده نیست و لیکن مولانا عنایت الله در بعض حواشي خویش بر مجمع الرجال بعد از نقل اخبار صحیحه و موثقه و حسنه معتبره وارده در مدح معلی فرموده اند که این اخبار دلالت بران دارد که حدیث معلی معتبر و لا اقل در تحت حسان است و کذلک ملا میرزا محمد در وسیط بعد از نقل فرموده اند که بالجمله انچه براي من ظاهر میشود این است که معلی از اهل بهشت باشد چنانچه سید احمد ابن طاوس فرموده اند فقیر بي بضاعت کوید که استفاده بهشتي بودن شخصي در متون اخبار دلالت بر صحت حدیث وي و منافات با ضعف ان ندارد چه یحتمل در اواخر عمر تایب یا از اوامري سر زده باشد که موجب دخول جنت شده باشد و بالجمله حج تقدمست بر تعدیل و سیما در صورتیکه خارج جماعت از فضلا مشهورین باشد مانند علامه حلي و شیخ ابن الغضایري فاضل النجاشي و من یجري مجریهم اولئك ابائي فجئني بمثلهم اقول تضعیف ابن الغضایري را در اکثر جاها علماء رجال ضعیف میشمارند از انجمله

این موضع است و کویا شیخ نجاشي اعتماد علیه تضعیف او کرده و شیخ طوسي فرموده انه کان من اقوام ابي عبد الله ع و کان محمودا عنده و مضی علی منهاجه و ابن طاوس فرموده اند من اشهر وکلاء الصادق ع و لاجلهم وانه قتل بسبب ذلك وانه کان یجبي الاموال الیه و در تهذیب در حدیث حسن نقل کرده که حضرت قضاء دین معلی را کردند بعد از انکه فرمودند بر او چیزي نیست فرمودند فاني اریدان یبرد علیه جلده و ان کان بارد او در روضه در حدیث حسن نقل کرده که حضرت فرمودند افالدنیا انما الدنیا دار بلا سلط الله فیها عدوه علی ولیه و غرض او علاوه و او دین علیست و غرض او ذکر ولي معلی است و اسناد غلاة منشاء ضعف نمیشود ملا محمد تقي مجلسي ره فرموده که او از اصحاب اسرار بوده چون غلاة اسناد مذهب خود ها شان را بمعلي و مثل و از اجله میدادند علماء رجال از جهت ابطال مذهب ایشان تضعیف میکردند و تضعیف مؤلف اضعف تضعیفات است چنانکه دانستي و اینکه کفته جرح مقدم است چنین است لیکن هرگاه منشاء جرح معلوم باشد که مؤثر نیست و خارج جرح بیجا بیاد کند چنین نیست و اینکه علامه حلي را از جارحین قرار داده اول تفصیل عزیباست و مع ذلک علامه در خلاصه بعد از نقل قول نجاشي و ابن غضایري نقل قول شیخ طوسي را کرده و کفته هذا یقتضي وصفه بالعداله و مطلق جرح کرده و جمعي از علماء متاخرین نیز معلی

را تعديل كرده اند قال تمه مهمة چون فهميده شد كه اين مسئله خلافيست و دلايل
هيچيك افاده يقين بل ظن بخصوص روزي نميكند پس احوط انست كه اعمال روز نوروز
در اين دو روز نزول آفتاب باول حمل و اول عقرب باشد كرده شود چه از اصحاب ساير
مذاهب دليل اقناعي هم بنظر نرسيد و ليكن قول شهيد عليه الرحمه كه نوروز اول سال
فرس است يا حلول آفتاب در برج حمل يا دهم ايار كه او در تعيين نوروز مردد است
ميان اين سه روز پس اگر اعمال نوروز در دهم ايار ماه رومي هم كرده شود بهتر
خواهد بود با انكه ظاهر شيخ فاضل محمد ابن ادريس رح دلالت بران دارد كه خصوص اين
روز نزد او نوروز است پس رعايت اين روز نيز از لوازم است هرچند اخبار وارده
در اعمال نوروز از صوم و صلوة غير معلوم الصحة است ليكن اخبار من سمع شيئا من الثواب
على شيء فصنعه كان له اجره وان لم يكن على ما بلغه بعضي صحيح السند حسن السند است
پس كردن اين اعمال در اين روز خالي از اجر نخواهد بود و لهذا بعضي گفته اند كه چون در اين
باب اشتباه هست اگرچه انچه در تحويل حمل كه موافق مشهور در اين اوان است روز نوروز است اين نماز
بقصد قربت بجا اورند كه اگر واقعا روز نوروز باشد فبها والا نماز سنتي كه در ساير اوقات
سنت است بجا اورده باشد احوط است والله الموفق والمعين اقول از كلمات سابقه دانستي
كه اول عقرب وجهي ندارد و باطل است و مثل ان دهم ايار است و اول فرس كه حال متعارف است

كه عبارت

كه عبارت از تاريخ يزدجردي بوده باشد اگرچه محتمل است ليكن مبالي امري از امور
شرعيه را شارع حكيم بر اصطلاح مستبدل متغيري كه در هر وقتي منشا از ظالمي ظلمه
وجاهلي از جهله باشد يا ايشانرا ممكن نباشد كه متوجه انضباط شوند چنانچه بعد از يزدجرد
اتفاق افتاد و بسيار عجيب و غريب است و نيز اول فرس قديم چنانچه دانستي داير است و
در اجزاي بروج پس تعيين از ابتداي ظهور ازهار و روئيدن گياهها و سبز شدن اشجار و وزيدن
بادها چنانچه در حديث واقع است بوجه خواهد بود و اول فرس قديم كه قديم معتبر
بوده مبني بر اعتبار كبس در هر صد و بيست سال است اقرب است از اول ليكن تحقيق ان
متعسر است بلكه متعذر از براي عالم هيوي چه جاي عام پس بناي حكم عام را بران
گذاشتن بي وجه است پس ظاهر ان است كه اول حمل بنحو متعارف باشد و ان باين نحو است
كه نوروز فرس و ديگر با مراعات كردن كبس بهر قسم كه باشد چه در زمان كه باشد
وجه در زمان بسيار و امام عليه السلام بعنوان كلي فرموده اند پس نوروز جلالي فرديست از
افراد كلي كه بعد حادث شده باشد و هركس كه في الجمله اطلاعي بر علم احكام بلكه بر تواريخ
داشته باشد ميداند كه قبل از اسلام بچندين هزار سال احكام سال را از تحويل شمس
بحمل ميكردند و رعايت كبس را بنحو عموما محض از براي قرب باول حمل بوده پس هر ذي حدسي
هرگاه ملاحظه كند جمله انچه را كه ما ذكر كرديم حدس ميزند كه مقصود امام عليه السلام

اول حمل است والله اعلم ليكن علامه مجلسي ره در زاد المعاد در جمله حديث معلي ذكر كرده
كه در اين روز حق با امير المؤمنين عليه السلام بر گشت و باو ديگر بعد از كشته شدن عثمان
با انحضرت بيعت كردند و اين امريست ممتنع كه غدير و خلافت صوري ظاهري هر دو
مطابق اول حمل باشد باعتبار انكه هر دو خلافت يعني حقيقي و ظاهري در نصف آخر
ذي حجه بود و بين الخلافتين بيست و پنجسال فاصله بود و هر محاسبي ميداند كه اين
محال است و انچه بخاطر فاتر ميرسد انست كه اين زيادتي از بعض روات باشد چه
در هر دو حديث معلي از رئيس العرفا شيخ احمد ابن فهد ره نقل كرده و اين را نقل نكرده يا مشار
اليه در اين زيادتي يوم بحسب هفته يا بحسب ماه باشد و اين بسيار بعيد است والله
يعلم و مولف ره اعمال نوروز را ذكر كرده در انجام موجود در كتب ادعيه بتفصيل
مذكور بود ما ترك كرديم مامول از صاحبان فهم انست كه در انچه تحرير پذيرفته
بعين انصاف نظر كنند و از اصلاح اغماض نكنند و اگر اصلاح پذير نباشد نقاهت
عذريست واضح هر كس نقيه شده باشد ميداند قد وقع الفراغ بين عيدي الاضحى و
الغدير في سنه مائتين بعد الالف من الهجرة النبوية على هاجرها الف التحية

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم كما وليت نبيك قبلة يرضيها انزل عليه واله من الصلوات ازكاها و افضلها
وانماها وبعد بر محرمان كعبه يقين و محرمان اسرار دين مبين پوشيده نيست كه
صحت عمل و وسايل تقرب بخدا و افضل عبادات دينيه طيبه ملت بيضا كه نداي صدق
انتماي حي على خير العمل زبان ناطق و مضمون بلاغت مشحون قرة عيني في الصلوة
بر ان شاهديست صادق منوط است بامتثال و زبان تاكيد عنوان وحيث ما كنتم
فولوا وجوهكم شطره بعد از حفظ استطاعت اول وجهت شطر المسجد الحرام و مربوطست
باقبال بال بر معرفت طريق استقبال و سلوك توجه بسمت قبله مخصوصه باهل
اسلام لهذا اقل خلق الله رضي الدين محمد … مناسب ديد كه مشتمل بر تحقيق
حقايق اين مطلب شريف و منطوي بر اظهار دقايق اين مقصد منيف ترتيب دهد
تا طالبان معرفت دين را استظهاري شود بر اتباع مضمون سنت و كتاب و سالكان
طريق يقين را ارشادي باشد بصراط مستقيم حق و صواب و اين رساله مبني شد
بر چهار ركن موافقه للفرع مع الاصل و هر ركني بجهة تميز مطالب مرتب گرديد بر چند
فصل و مسمي شد بقبلة الافاق استدعا از ارباب انصاف انست كه بر خللي مطلع گردند

يا بر خطائي واقف شوند بشرف اصلاح مشرف سازند وبالله التوفيق مقدمه
در بيان حقيقت قبله وما يناسبها ودرين چهار فصل است فصل اول در تصوير وضع
كعبه مباركه وتمهيد بعضي از مقدمات ان بدانكه كعبه معظمه زادها الله شرفا
مشتملست بر چهار ضلع وچهار ركن يكي از اركان ان كه حجر الاسود بران نصب است
ركن حجر مينامند وتسميه اين ركن بعراقي چنانكه بعضي تصريح كرده اند نامناسب است
ووجه ان با وجه تسميه ساير اركان بعد ازين مذكور خواهد شد وبترتيب طواف بعد
از چهار ذراع شرعي ازين ركن باب كعبه معظمه است وعرض باب نيز چهار ذراع است
تتمه اين ضلع كه از يمين باب باشد تا ركني كه بعضي انرا عراقي وبعضي شامي مينامند
شانزده ذراع وشرعي است كه مجموع اين ضلع كه طول كعبه است بيست وچهار ذراع وشرعي بوده
باشد وضلعي ديگر كه ازين ركن تا ركن غربي باشد وميزاب در وسط انست بيست ودو ذراع است
كه عرض كعبه معظمه است وضلع ثالث كه از ركن غربي مذكور تا ركن يماني است نظير و
موافق ضلع اول است وضلع چهارم كه از ركن يماني تا ركن حجر الاسود است كه نظير
ضلع ثاني است بيست ويك ذراع ويك شبر است كه بقدر يك شبر از نظير خود كمتر است ووضع
كعبه معظمه نسبت بجهات انست كه ركن حجر الاسود ان محاذات مشرق اعتدال
قليلي بجانب جنوب مايلست بعنوانيكه مشرق اعتدال محاذي ما بين باب وحجر الاسود

واقع

واقع شده وتصور ضلع وباقي اركان واضلاع بمقايسه حاصل شود وعرصه مسجد
الحرام محيط است باطراف كعبه معظمه بتفاوت در ضيق ووسعت وشبيه باين
احاطت احاطه حرم نيز بكعبه ومسجد الحرام چه قدر مسافت حرم از اطراف كعبه معظمه
ومسجد الحرام يكسان نيست بلكه مختلف است چنانكه مشهور است ودر روايتي شده كه
قدر حرم از طرف يمين كعبه چهار ميل است واز يسار هشت ميل ومراد بيمين ويسار كعبه
ركن ثالث واول با ترتيب با نهايت بقرينه صدر حديث چنانكه مذكور خواهد شد پس طول
حرم بنابراين دوازده ميل باشد كه عبارت از چهار فرسخست فصل ثاني در تحقيق ماهيت
قبله قبله در عرف اهل شرع عبارتست از امريكه واجب باشد بر مكلف تحصيل استقبال
عين ان يا جهت ان براي خود در مثل صلوة يا براي انساني ديگر در مثل احتضار و
دفن اموات يا براي حيواني در مثل ذبح ونحر وان از نزد محققين فضاي كعبه معظمه است
از انتهاي ارض تا سما حضوص بناي ان چنانكه ظاهر ميشود از انچه وارد شده در صحت
صلوة فوق جبل ابو قبيس ومسطح كعبه معظمه وازين فضا تعبير بعين كعبه وبيت نيز
ميكنند وتفصيل اين مقام انيست كه در قبله قريب يعني بعضي مشاهد يا در حكم مشاهد
خلافي نيست درميان اهل اسلام كه عين كعبه است ودر قبله بعيد مشهور انست كه
جهت كعبه است چنانكه مذهب سيد مرتضي وابن جنيد وابي الصلاح وابن ادريس و

علامه حلي وجمهور متاخرين است رحمهم الله وقولي ديگر انكه قبله كسيكه در
حرم باشد مسجد الحرام است وقبله خارج از حرم حرمست واين مذهب جمعي از متقدمين است
وشيخ ابو جعفر طوسي رحمه الله دعوي اجماع براين كرده است وبر طبق اين روايات
نيز نقل كرده اند مثل انچه از صادق عليه السلام مرويست كه ان الله جعل الكعبة قبلة
لاهل المسجد وجعل المسجد قبلة لاهل الحرم وجعل الحرم قبلة لاهل الدنيا وايضا
از انحضرت مرويست كه البيت قبلة لاهل المسجد والمسجد قبلة لاهل الحرم والحرم
قبلة للناس جميعا ومتاخرين در جواب ايشان منع اجماع وقدح در صحت روايات نموده اند
ودر مطلب خود متمسك بظاهر ايات شريفه وبعضي ايات نيز شده اند وتفصيل
در كتب استدلاليه مذكور است وشيخ شهيد رحمه الله در كتاب ذكري بقصد توفيق
بين الروايتين ودفع خلاف گفته كه شايد ذكر مسجد وحرم اشاره بجهة باشد ومويد
انيست انچه مفسرين گفته اند كه لفظ مسجد الحرام در ايه شريفه اشاره بجهة كعبه است
چه اتفاقيست كه قبله خارج حرم مسجد الحرام نيست وتحقيق انست كه نتواند بود
كه مراد بمسجد وحرم در قبله بعيد عين مسجد يا حرم باشد زيراكه بنابراين وقوع
حرج وتكليف مالايطاق ظاهر است چه ممكن نيست برجميع اهل حرم تحصيل مواجهه
عين مسجد وهم چنين برجميع خارج از حرم تحصيل مواجهه عين حرم پس مراد از مسجد

حرم

اعم از عين يا جهة انها باشد واين در بطلان جهة كعبه كه قول متاخرين است داخل است
وظاهر انچه علامه حلي ره در مختلف گفته كه توجيه بكعبه يا جهة كعبه از بعيد
مستلزم توجه بمسجد وحرم نيز هست اشاره باين تحقيق است وايضا علامت است از
شارع در قبله بعيد چنانكه مذكور خواهد شد بودي تحصيل جهة ميتواند بود نه غير ان
واين ظاهر است وايضا قبله كسيكه در جوار مسجد باشد از حرم يا در جوار حرم باشد از
خارج حرم بحيثيتي كه مشاهد كعبه يا در حكم مشاهد باشد يعني مقدور باشد اورا توجه
بعين كعبه مانند كسيكه بر جبل ابي قبيس باشد ظاهر است كه عين كعبه است نه
مسجد وحرم پس بنابراين اينكه مطلقا قبله خارج از مسجد مسجد وقبله خارج از حرم
حرم باشد صحيح نباشد واگر كسي فرق كند كه در بعيد جهة كعبه از مسجد وحرم بقصد
ممتاز است پس شايد كه مراد اين باشد كه بعيد والا لازمست كه توجه بمسجد يا حرم
كند جواب انست كه قصد توجه بي توجه نيست وتحصيل توجه حقيقي بيكي از انها در
بعضي صور ممكن نه چنانكه بيان شد واگر كسي گويد كه تحصيل ظن در قبله كافيست وتكيه
تحصيل علم ميسر نباشد پس در بعيد بلكه ممكن نباشد اورا تحصيل توجه حقيقي بعين مسجد
يا حرم از روي علم كافيست اورا تحصيل توجه بيكي از انها از روي ظن گوئيم تحصيل
ظن از امارة ميباشد وبراي بعيد مذكور ممكن است كه امارة تحصيل اين ظن مفقود باشد

بلکه واقع انست که بعید چند فرسخ و یا چندین مرحله از حرم امارهٔ تحصیل ظن بتوجه
بمسجد یا حرم بالکلیه مفقود است چنانکه ظاهر است بر متأمل و فرق میان تحصیل ظن
مذکور و تحصیل قطع یا ظن بجهة کعبه واضح است چه جهة برای بعید بقدر بعد ان
وسیع میشود چنانکه مشهور است که کلما ازداد الشیء بعدا ازداد محاذاة پس در اقطار
بلاد مفقود الامارهٔ نیز باشد مگر در حق جمعی که فرض ایشان تقلید عارف بعلامات
و امارات از اعمی و شبیه باو چنانکه در کتب فقه مسطور است پس در حکم شرعی بتوجه
بجهة در مطلق بعید حرجی نیست **فصل ثالث** در تعریف جهة کعبه شیخ بهاء الدین محمد ره
در رساله تحقیق بجهة قبله شش تعریف از فقهاء متأخرین رحمهم الله ذکر کرده و
بحثها بر ایشان ایراد نموده پس خود اختیار این تعریف کرده است که اعظم سمت
یشتمل علی الکعبه قطعا او ظنا بحیث یتساوی نسبة اجزائه الیها هذا الاشتمال من
غیر ترجیح و حال انچه در فایده قیود تعریف مذکور ذکر کرده انست که اعتبار اعظم
سمت برای ان شده منتقض نشود طرفا ببعض اجزاء جهة عدم اقتصار بر ظن
چنانکه در تعریف تذکره و ذکری واقع شده بنا بر انست که منتقض نشود عکسا بسمتی
که عدم خروج کعبه از ان مقطوع بوده باشد و عدم اقتصار بر قطع چنانکه در تعریف
شرح قواعد و شرح شرایع واقع شده برای انست که منتقض نشود بجهتی که مظنون

باشد وقوع کعبه در ان و صورت عجز از تحصیل قطع بان و اما فایده قید حیثیه لاخراج
سمتی است که اشتمال بعض اجزاء ان بر کعبه ارجح باشد چه حق انست که جهة در صورت
مجموع ان سمت نیست بلکه بعض انست یعنی اجزائی که راجح باشد اشتمال انها بر کعبه
بر ان متساوی نسبت رجحان بجمیع انها پس جایز نیست مصلی را استقبال اجزاء مرجوحه
الاشتمال بر ان چنانکه از تعریف شرحین مستفاد میشود اینست خلاصه فایده قیود
تعریف مذکور و مخفی نیست که این تعریف باعتبار قید حیثیت اگر افاده انحصار جهت
در منتصف سمت مذکور بنا بر انکه وسط ان سمت ارجح است البته از طرفین چنانکه
استماع شده از استاد دام ظله که با شیخ ره که درین باب مباحثه کرده اند لا اقل
مفید تضیق جهة مذکور میشود بقدر معرفت دلایل و علامات چنانکه خود در
رساله مذکوره اشاره باین کرده اند که هذا هو الاصح لقبح التعویل علی المرجوح مع
التمکن من الراجح و لقول الصادق علیه السلام فی موثقه سماعه تعمدا لقبلة جهدک و در کتاب
حبل المتین در باره توجیه روایت زراره از ابی جعفر علیه السلام که قلت له این حد
القبلة قال ما بین المشرق و المغرب قبلة کله که دلالت بر وسعت جهة قبله دارد
گفته است لعل المراد بیان السمت الذی تصح الصلوة الیه فی الجملة لیبطل الخروج عنه
فان قول زرارة این حد القبلة سؤال عن نهایة ذلک السمت فان حد الشیء منتهاه

فاجابه بما یدل علی انه ینتهی عن الجانبین بالمشرق و المغرب و جمعی بنا بر ظاهر این حدیث
و ظاهر ایات کریمه مضایقه از توسعه جهت قبله برای بعید نکرده اند بلکه با وجود
رجحان بعض اجزاء جهة را توجه بان جزء را واجب نشمرده اند اگر چه مستحب دانسته اند
و بنا بر اینست انچه استاد دام ظله در شرح حدیثی که در کتاب نوادر کتاب صلوة
کافی روایت شده است که قال قلت لابی عبد الله علیه السلام لم صار الرجل ینحرف
فی الصلوة الی الیسار فقال لان للکعبة ستة حدود اربعة منها عن یسارک و
اثنان منها عن یمینک فمن اجل ذلک وقع التحریف الی الیسار فرموده اند این سؤال در مدینه
واقع شده و استحباب انحراف در نماز بجانب یسار مخصوص مسجد مدینه و مانند
ان از مساجد و بناها است و مراد بحدود کعبه اینجا جهات کعبه است و مراد بجهات
کعبه قوسی است از افق که استقبال حقیقی هر جزئی از ان قوس استقبال عرفی کعبه است
و ایضا فرموده اند که در بنای ملتاو سعی جهت هست و بنای انها رو بوسط مجموع جهات
کعبه است مگر در جایی که مصلحی عظیم تقاضای خلاف ان کند مثل مسجد مدینه
که برای سهولت معرفت بعض اوقات صلوة بنای ان موافق نصف النهار شده و بقدر
سدس مجموع جهات کعبه منحرف شده از وسط ان مجموع بجانب مغرب زیرا که طول
مکه بیشتر است از طول مدینه و عرض مدینه در جانب شمال بیشتر است از عرض مکه و ملاحظه

مقدار این دو تفاوت دلیل همین قدر انحراف است پس اندک میاسر مستحب است
برای کسیکه نماز گذارد در ان مسجد و مانند ان مساجد و بناها انتهی بعبارته و مخفی
نماناد حدیثی دیگر شبیه بحدیث مذکور که استاد دام ظله در شرح کافی متوجه دفع
اشکال مشهور ان شده حمل بر این معنی که ظاهر شد فرموده اند شیخ طوسی رحمة الله
در تهذیب از مفضل بن عمر روایت کرده که سأل اباعبد الله علیه السلام عن التحریف
لاصحابنا ذات الیسار عن القبلة و عن السبب فیه فقال ان الحجر الاسود لما انزل
من الجنة و وضع فی موضعه جعل انصاب الحرم من حیث یلحقه النور نور الحجر فهی
عن یمین الکعبة اربعة امیال و عن یسارها ثمانیة امیال کله اثنا عشر میلا فاذا انحرفت
ذات الیمین خرج عن حد القبلة لقلة انصاب الحرم و اذا انحرفت ذات الیسار
لم یکن خارجا عن حد القبلة پس طایفه از فقها این هر دو را بنا بر یکمضمون حمل نموده
مؤید انکه قبله خارج از حرم حرمست و مناط باستحباب تیاسر با اهل عراق کرده اند بنا بر
انکه ظاهر مراد از لفظ اصحابنا در صدر این حدیث اهل عراقست و طایفه دیگر بر انکه جهة
کعبه یا قبله بعید بیدانند و حدیث اول رجل و راوی ثانی مفضلست و مع هذا حکم به
استحباب انحراف بعید را باعتبار اشکال تشخیص منحرف عنه یا غیر ان مشکل دانسته اند اعتماد
بر هیچیک از این دو روایت ننموده احتیاط حکمی ساخته اند و انچه بعض از این طایفه با وجود

تصدیق بمقدمات مذکوره فتوی باستحباب تیاسر اهل عراق داده اند توجیه ان خالی
از اشکال نیست ومباحثه که میان محقق طوسی وشیخ ابو القاسم الحلی رحمة الله واقع شده
ومشهور ودر کتاب مدارک وغیران مذکورست وتحقیق انست که حکم طایفه اولی باستحباب
انحراف اهل عراق هر چند قبلی باشد مستلزم حکم باستحباب واجبست اکر مواجهه حرم قبل از
انحراف حاصل نباشد واین ظاهرست یا مستلزم حکم بخروج از مواجهه حرم است بر تقدیر حصول
مواجهه حرم قبل از انحراف بیان انکه اکر فرض کنیم که توجه مصلی در کوفه مثلا که اقرب بلاد
عراقست بمکه معظمه بر نهایت حد یمین حرم باشد وبقدر میل صبح که اقل ازان قدر محسوس
ندارد منحرف شود بجانب یسار همین تفاوت در امتداد ما بین مقام مصلی ومسجد الحرام که تخمینا
دویست مستلزم انست که در امتداد چهل هشت فرسخ یکفرسخ شود پس انکه در کوفه تا حرم
که تخمینا دویست چهل وهشت قریب پنج فرسخ میشود واین زیاده از قدر طول حرمست
ودر ساير بلاد عراق تفاوت فاحش میشود   در علامات قبله بلاد بدانکه در این
باب روایتی از ائمه هدی صلوات الله علیهم منقول نیست باتفاق فقها مکر در باب قبله
عراق که محمد بن مسلم از احدهما علیهما السلام روایت نموده که سئلته عن القبلة فقال ضع
الجدي في قفاك وصل ودر این روایت نیز اکرچه تصریحی بقبله اهل عراق نیست اما فقها
بقرینه محمد بن مسلم که عراقیست حمل بر قبله عراق نموده اند وصدوق رحمة الله نیز شبیه

باین روایتی در کتاب من لا یحضره الفقیه ذکر نموده ان رجلا قال للصادق عم انی اکون فی السفر
ولا اهتدی للقبلة فقال له تعرف الکوکب الذی یقال له الجدی قال نعم قال اجعله علی یمینك
واذا کنت فی طریق الحج فاجعله بین الکتفین واجمال در این روایت بیش از روایت سابقه است
پس فقها رحمهم الله بمساعدت علم هیات علامتی چند بجهة قبله بعضی بلاد تعیین کرده اند
ودر کتب مشهوره مذکورست مانند کرفتن جدی بر پس دوش راست وکرفتن افتاب وقت
زوال بر طرف ابروی راست از جانب بینی وکرفتن مشرق ومغرب بر یسار ویمین وکرفتن ماه
در شب هفتم وقت غروب افتاب ودر شب چهاردهم نصف شب ودر شب بیست یکم وقت
طلوع فجر بین العینین ووقت غروب ان بر چشم راست بجهة اهل شام ومانند کرفتن
جدی بین العینین وکرفتن سهیل وقت غروب ان میان دو کتف بجهة اهل یمن ومانند
کرفتن جدی بر کوش چپ بجهة اهل مغرب وباید دانست که بنای این علامات ولعمل
بر اینها در قبله بنا بر تسامح در امر قبله وحکم بوسعت در جهت است والا چون تواند بود
که علامت قبله اول عراق یا اخر ان یکی باشد با تفاوت چندین در طول ومع هذا بعضی از
انها فی نفسه اختلاف دارد مانند ماه که همیشه در وقت غروب افتاب در شب هفتم مثلا
در یک مکان نمیباشد واز تقدم وتاخر فی الجملة خالی نیست وبعضی از ان با دیکری اختلاف
دارد مانند کرفتن مشرق ومغرب بر یسار ویمین که از اینجهت موجب استقبال نقطه

بجهة اهل عراق ومانند کرفتن جدی بر پس دوش چپ وکرفتن سهیل وقت طلوع ان بین العینین

جنوبست مخالفت با علامات دیکر که موجب انحراف از جنوب بجانب مغرب وجمعی در اصلاح این
اختلاف عراق را بر سه قسم کرده اند وعلامت اول را بجهت اواسط عراق مانند بغداد تعیین
کرده اند وعلامات دیکر را بجهة اطراف غربیه ان مانند موصل وبجهة اطراف شرقیه ان مانند
بصره علامتی دیکر ذکر کرده اند که ان کرفتن جدیست بر کونه راست وبا وجود این تدقیق در
علامتیکه بجهة بصره تعیین کرده اند تفاوت مقتضای ان با سمت قبله بصره فاحش است چه
کرفتن جدی بر کونه راست موجب استقبال مغرب اعتدال مکه بجاوز از ان بجهة شمالست
ومعلوم است که انحراف قبله بصره از جنوب بجانب مغرب بنصف این قدر نمیرسد چنانکه
بعد از این ظاهر خواهد شد پس مراد این بر نوعی از تقریبست که با وجود اختلاف وتفاوت
نیز در تحصیل جهة کعبه بان منتفع میتواند شد ویکی از قدما فقها معروف بابن شاذان
رحمه الله در رساله که در سنه ثمان وماة خمسين وخمسمائة در معرفت قبله بلاد باسم
قزل ارسلان ابن علی البغرالی نوشته بلاد اطراف مکه معظمه بر هشت قسم کرده وبجهة هر یک
از اقسام علامات ذکر کرده اکرچه مشتملست بر مسامحات وتواند علامت متخالفات
لیکن چون بعضی از انها خالی از نفعی نیست مناسب امد که خلاصه انها را در اینمقام مذکور
کردد اول اهل عراق وخراسان وکیلان وجبال ودیلم مانند کوفه وبغداد وحلوان وری
وطبرستان تا وراء النهر وخوارزم وعلامت ایشان کرفتن بنات النعش است بر پس کوش

راست وجدی بر پس دوش راست وفجر مقابل دوش چپ وشفق محاذی دوش
راست وهنعه که کوکبیست از منازل قمر در وقت طلوع ان بین الکتفین ودبور
که یکی از بادهای مشهورست وصبا وجنوب که دو باد معروفند بر یمین ویسار وقرص
افتاب وقت زوال برابر ابروی راست ثانی اهل الحط وسماط وجزیره تا موصل وبلاد از
ربایجان وباب الابواب وعلامت ایشان کرفتن بنات النعش است بر پس کوش راست وعیوق
وقت طلوع بر پس کوش چپ وسهیل در وقت غروب ان بین العینین وجدی بین الکتفین
وشرق بر دست چپ وجنوب بر چشم چپ ثالث اهل الشام وعسفان وینبع ومدینه و
مشرفه ودمشق وحلب وحمص وبیت المقدس وبلاد ساحل وعلامت ایشان کرفتن
بنات نعش است وقت غروب ان بر پس کوش راست وجدی بر پس شانه چپ ومغیب
سهیل بر چشم راست ومطلع سهیل بین العینین ومشرق بر چشم وصبا بر کونه چپ و
شمال بر دوش راست ودبور بر صفحه کونه راست وجنوب در برابر روی رابع اهل بلاد مصر و
اسکندریه وقیروان وتاهرت وبربر وسوس اقصی ومغرب وعلامت ایشان کرفتن صلیب است
که عبارت از چهار کوکبست در عقب نسر طایر وقت طلوع ان بر کوش چپ ومشرق
بر چشم چپ وصبا بر دوش چپ وشمال بین العینین ودبور بر دست راست وجنوب بر چشم
چپ خامس اهل بلاد حبشه ونوبه وصعید مصر وبلاد سودان وعلامت ایشان کرفتن

ثریا و عیوق است وقت طلوع شان بر یمین و شمال و شوله کوکبی است از منازل قمر و وقت
غروب آن میان دو دوش و جدی بر صفحهٔ گوش چپ و شرق بین الغیبین و صبا بر چشم چپ
و دبور بر دوش راست و جنوب بر چشم راست **سادس** اهل تهامه و صنعای یمن و عدن
و حضرموت و علامت ایشان گرفتن جدی است بین الغیبین و سهیل وقت غروب آن
میان دو دوش و شرق بر گوش راست و صبا بر گوش راست **سابع** اهل سند و هند و ملتان
و کابل و قندهار و علامت ایشان گرفتن بنات النعش است وقت طلوع آن بر گوش راست
و ثریا وقت غروب آن بر چشم و سهیل وقت طلوع آن بر گوش چپ و مشرق بر دست چپ
و صبا بر صفحهٔ گوش راست و شمال مقابل روی و دبور بر دوش چپ و جنوب میان دو شانه
ثامن اهل بصره و بحرین و یمامه و اهواز و خوزستان و فارس و سیستان و علامت ایشان گرفتن
فرقدین است وقت طلوع آن میان دو شانه و جدی بر گوش راست و شوله وقت غروب آن
میان دو چشم و مشرق بر اصل دوش چپ و صبا بر گوش راست و شمال بر چشم راست و دبور
بر گوش چپ و جنوب میان دو دوش الیست تمام فواید رسالهٔ ابن شاذان و اعتماد بر
این علامات چنانکه سابقاً اشاره شد موافق مذاق جمعی از فقهاست که مناط سمت قبله
نزد ایشان جهت عرفی کعبهٔ معظمه است و مقید بدقایقی که اهل هیئات کرده اند نیستند
اما مناسب مذاق جمعی دیگر از ایشان که با وجود قدرت بر تحصیل علم یا ظن با قرب جهات مانند

نمیدانند

نمیدانند استقبال ابعاد از آنرا بنا بر ظاهر حدیثی که شیخ طوسی ره در تهذیب روایت
کرده است که اجتهد رأیک و تعمد القبلة جهدک و امثال آن اصوب و احوط است که بطرز صحیحه
اهل هیئات چنانکه بعد از این مذکور خواهد شد یا بعلاماتی که هم بمشاهده ضوابط از آن
راه دقت و بصیرت تعیین شده باشد استعلام قبلهٔ هر یک از بلاد نموده عمل بآن واقع
شود و علامات مسطوره در کتب فقها اگر تفصیل یافت اگرچه از دقت مذکوره خالیست لیکن
اهل خبرت بعلم مذکور را ممکنست که باندک تاملی بجهت اکثر بلاد مشهوره علامات قرار دهند
که باعتبار ضوابط علم مذکور مطابق سمت قبلهٔ آن و خالی از اختلاف و منافی باشد که در
علامات مشهوره است مثلا ممکنست که هر یک از مطالع یا مغارب آفتاب در ایام مخصوصه فصول معینه
که باعتبار محاذات یکی از جهات بدن انسان موافق افتد با مواجهه سمت قبلهٔ بلدی علامت قبله
آن بلد قرار دهند چنانکه گوییم در مطلع اول تابستان مثلا که بقدر میل کلی یعنی بیست و چهار
درجه تقریباً از شرق اعتدال منحرفست بجانب شمال نسبت بجهات اربعه انسان چهار صورت
متصور است اول استقبال آن و آن ممکنست که مطابق افتد با سمت قبلهٔ بعضی از بلاد نوبه یا
حبشه که انحراف آن از نقطهٔ مشرق بجانب شمال بقدر میل کلی باشد دوم استدبار آن و آن نیز
ممکن است که موافق باشد با سمت قبلهٔ بعضی از بلاد سند یا هند که انحراف آن از مغرب بجانب
جنوب مساوی همین قدر باشد سیوم محاذات آن با یمین و آن نیز مطابق تواند بود با سمت قبله

بعضی از بلاد شرقی یمن که بهمین قدر منحرف باشد از شمال بجانب مغرب چهارم محاذات
با یسار و آن نیز موافق است با سمت قبلهٔ بعضی از بلاد شام که انحراف آن از جنوب
بجانب مشرق موافق قدر مذکور باشد و در مطلع اول زمستان نیز که از مشرق بجانب جنوب منحرفست
بقدر میل کلی مثل اعتبارات مذکوره متصور است اول مطابق قبلهٔ بعضی از بلاد مغرب تواند
بود و دوم موافق قبلهٔ سراندیب سیوم مطابق قبلهٔ بعضی از بلاد یمن است چهارم موافق
قبلهٔ شهرزور و نحو یا مدینه دو سر است و مغرب اول تابستان و اول زمستان نیز باعتبارات
اربعه علامت قبلهٔ بلاد مذکوره میتواند شد لیکن بر عکس آنچه مذکور شد موافق سمت
بقبلهٔ بلدی یا علامات آنست و مثل این اعتبارات در مطالع و مغارب سایر کواکب مشهوره
مثل شعری یمانی و شعری شامی و سماکین و نسرین جاریست و این با احتمال است که
استنباط نوع مفیدی لطیفه از آنها ممکنست لیکن چون بعد از این قدر انحرافات بلاد بتفصیل
مذکور خواهد شد و با وجود آن احتیاج بمثل این علامات کمتر پی افتد در اینمقام اقتصار
بر اصل انسب است

در بیان تحصیل سمت قبله بطریق مشهوره و در پی چند فصل است

در تمهید مقدمه نسبت بلد با مکهٔ معظمه باعتبار طول و عرض او که مناط
تحصیل مذکور است از سه صورت بیرون نیست یا در طول موافقند و در عرض مخالف یا
عکس آن یا در هر دو مخالفند اما در صورت اول تحصیل نقطهٔ جنوب و شمال بجهت این مطلب کافیست

و احتیاج

و احتیاج باستخراج خاصی نیست و در دو صورت دیگر با وجود تحصیل نقطهٔ جنوب
و شمال احتیاج افتد بطریقی که بوسیلهٔ آن قدر انحراف قبله از یکی از این دو نقطه معلوم
توان نمود و بر همین که جمعی از متقدمین مانند کوشیار و غیره و بعضی از فقهای متاخرین مانند
شیخ حسین عبدالصمد رحمه الله در رساله ذکر قبلهٔ خراسان نموده اند که در صورت دوم نیز
تحصیل نقطهٔ مشرق و مغرب اعتدال در این مطلب کافیست بنحوی از قیاس بر صورت اولی باطلست
بنا بر آنکه فرقست میان صورتین در اینکه اولی مستلزم اینست که بلد با مکهٔ معظمه در تحت
یک نصف النهار باشد و ثانیه مستلزم این نیست که بلد با مکه در تحت یک اول السموات
باشد همچنانکه مقتضای اولی آنست که سمت قبله نقطهٔ شمال یا جنوب باشد ثانیه اقتضای
این کند که سمت قبله نقطهٔ مشرق یا مغرب باشد توضیح این فرق آنکه اتفاق دو بلد
در طول عبارت از تساوی بعد نصف النهار این ایشانست از نصف النهار جزایر خالدات
که مبدا اطوال بلاد است و چون دوایر نصف النهار همگی باهم متقاطع اند عند القطبین
پس نهایت انفراج دو نصف النهار از هم همین دو نقطتین تقاطع ایشان با معدل النهار
میتواند بود پس دو نصف النهار که بعد ما بینهما از نصف النهار جزایر مساوی باشد لا محاله
برهم منطبق باشد و فی الحقیقه هر دو بلد که در طول موافقند در تحت یک نصف النهار
خواهند بود و اما اتفاق دو بلد در عرض شمالی یا جنوبی عبارتست از تساوی قدر بعد سمت

الراس وسمت القدم انها از معدل النهار که مبدا عرض است واین بعد لامحاله کمال انفراج
اول السموات بلاد است از معدل النهار پس اگر دو بلد موافق در عرض شمالی مثلا در تحت یک اول
السموات باشد لازم اید که اول السموات مذکور که با معدل النهار متقاطعست در یک حصه
دو کمال انفراج داشته باشد وبطلان این ظاهر است پس بنا براین هرگاه بلدی با مکه
معظمه در عرض موافق بود نتواند بود که بلاد در تحت یک اول السموات باشد بالکه قبله بلاد شرقی
مکه درینصورت شرقی یا مغرب اعتدال باشد بلکه قبله بلاد شرقی مکه درینصورت شمالی
منحرف میباشد از مغرب اعتدال بجانب شمال و قبله بلاد غربی منحرف میباشد از مشرق اعتدال
ایضا بجانب شمال و چندانکه قدر تفاوت طول بیشتر میشود قدر این انحراف بیشتر میباشد
چنانکه سوس اقصی که از بلاد غربیه مکه معظمه است با وجود قرب اتفاق هر یک با مکه معظمه
در عرض قبله اول از مشرق اعتدال و قبله ثانی از مغرب اعتدال بچندین درجه انحراف
دارد چنانکه بعد ازین ظاهر خواهد شد پس معلوم شد که در صورت اخیره از صور ثلثه
بجهة تعیین سمت قبله بعد از جهات مذکوره احتیاج باستخراج خاصی هست در
تقریر طریق مذکوره از جمله طرق مشهوره در استخراج این مطلب طریقیست که محقق طوسی
رحمة الله در تذکره ذکر کرده و متاخرین اهل هیات و فقها تتبع او کرده اند و خلاصه اینست
که تفاوت ما بین طول بلد و طول مکه معظمه که عبارت از تفاوت ما بین نصف النهارین است بساعات

اخذ کنیم و هر درجه از ان تفاوت را چهار دقیقه یکساعت گیریم که هر پانزده درجه
بقدر یکساعت بوده باشد و برین نسبت اگر با درجات دقایق نیز بوده باشد هر چه حاصل
شود زمان حرکت افتابست از احد نصف النهارین بدیگری پس روزیرا رصد کنیم
که افتاب در هشتم درجه جوزا یا بیست و سیوم درجه سرطان بوده باشد که افتاب در
ان روز بسمت الراس مکه معظمه میگذرد بنا بر انکه عرض مکه مطابق میل هریک از این
جزو است پس ان روز قبل از انکه افتاب بنصف النهار بلد برسد بقدر زمان تفاوت
ما بین نصف النهارین اگر بلد غربی باشد نسبت با مکه معظمه و بعد از ان اگر بلد
شرقی باشد افتاب لامحاله بر سمت الراس مکه معظمه خواهد بود پس در ان وقت سمت
ظل سمت قبله خواهد بود و طریقیکه اهل اسطرلاب بعبارتیکه مناسب ان فن است
در استخراج قبله تقدیر کرده اند و از فواید اسطرلاب شمرده اند فی الحقیقه همین
طریقه است و در تقریر اختلافی دارند و مخفی نماند که اهل این طریق در استخراج
سمت قبله بهر تقریر که باشد قطع نظر از تفاوتیکه باعتبار حرکت خاصه افتاب بهم
میرسد و بجهة تعلیل بان تفاوت علما این فن تعدیلات ذکر کرده اند چند
عیب دارد یکی انکه استخراج سمت قبله در همه اوقات باین طریقه میسر نیست
بلکه در عرض سال مخصوص دو وقت است دیگر انکه استخراج دیگر انکه استخراج

سمت قبله هر بلدی باین طریق موقوف بر حضور در ان بلد است و در خارج از
بلد میسر نیست دیگر انکه احتیاج بشعاع و ظل باشد و گاه باشد که در بعضی بلاد
بعلت ابر یا مانند ان چندین مدت شعاع و ظل ان مفقود باشد و در اکثر بلاد ممکنست
که بان دو وقت خاص از سال از این نوع موانع خالی نباشد در تقریر دایره
هندیه از جمله طرق مشهوره طریق دایره هندیه است که اصل ان بجهة تعیین جهات
اربعه از جنوب و شمال و مشرق و مغرب موضوع است و بعد اکثر فقها در تحصیل سمت
قبله بر انست و طریق استخراج سمت قبله باین طریقست بعد از طریق تعیین بعد از
جهات مذکوره و رسم خط زوال و خط اعتدال و انقسام هر ربعی از ارباع ان بنود قسم متساوی
انست که از نقطه جنوب و شمال بقدر تفاوت ما بین الطولین بجانب مغرب بشمرند
اگر طول بلد زیاده از طول مکه معظمه باشد و بجانب مشرق بشمرند و اگر طول بلد
کمتر از طول مکه باشد و ایضا از نقطه مغرب بقدر تفاوت ما بین العرضین بجانب
جنوب بشمرند اگر عرض بلد زیاده از عرض مکه باشد و بجانب شمال بشمرند اگر عرض بلد
کمتر از عرض مکه باشد و از منتهای اجزاء طولیه خطی موازی خط زوال و از منتهای اجزاء
عرضیه خطی موازی خط اعتدال اخراج کنند و این دو خط در اغلب متقاطع میباشد
در داخل دایره پس چون وصل کنند ما بین مرکز دایره و نقطه تقاطع بخطی که منتهی میشود

بمحیط دایره شود و ان خط بر جنوب قبله است و مخفی نماند که این طریق نیز قطع نظر
از مسامحاتی که در اصل دایره هندیه از ان فاکرین است چنانکه در محلش مبین است عیوب
دارد یکی انکه مخصوص بلادی است که نسبت انها با مکه معظمه داخل در صورت ثالثه از صور
ثلثه سابقه باشد یعنی هم در طول و هم در عرض مخالف مکه معظمه باشد در صورت ثانیه
جاری نیست چه با عدم اختلاف عرض چنانکه مفروض است در صورت مذکوره اخراج خط
موازی خط اعتدال که منشاء ان قدر تفاوت ما بین العرضین است متصور نیست و حکم
باینکه در اینصورت قبله موافق سمت مشرق یا مغرب است فاسد است چنانکه سابقا بتفصیل
مذکور شد و لهذا بعضی بجهة تعمیم در طریق استخراج سمت قبله میان این طریق و طریق
سابق ترکیبی کرده اند دیگر از عیوب این طریق انکه یکی از این دو خط که در این دایره
بمنزله خط نصف النهار مکه است فصل مشترک افق بلد و صغیره ایست که موازی نصف
النهار مکه است و نمیتواند بمنزله نصف النهار مکه تواند بود چه بیش از این نیست که ماس
نصف النهار مکه باشد بر نقطه از معدل النهار که بعد ان نقطه از نصف النهار بلد
بقدر ما بین الطولین است و دیگری از این خطین که بجای دایره اول السموات مکه
معظمه است نیز فصل مشترک افق بلد و صغیره ایست که موازی اول السموات بلد است
و قایم مقام اول السموات مکه نمیتواند بود چه بیش از این نیست که ماس مدار مکه

باشد بر نقطه که بعد از نقطه اول السموات بلد بقدر ما بین العرضین است و از نقطه
محل تقاطع ان مدار با نصف النهار بلد است پس هیچیک از این دو صورت بسمت الراس مکه
نمیکذرد تا انکه محل تقاطع این دو خط صورت قبله تواند بود و انچه بعضی بقصد
توجیه اینمقام ذکر کرده اند و حاصل ان اینست که اکرچه دو خط فی الحقیقه نمیتواند
نصف النهار و اول السموات مکه نمیتواند بود اما مراد انست که در عمل نازله بمنزله ان دو
دایره است ظاهر التکلیف است چه وقتی که در عمل نازله تنزل میشود که در حاصل
عمل ان مختلف نباشد و خلاف این بر متامل ظاهر است و تحقیق این مقام اینست که اکر این
دایره بمنزله معدل النهار میبود ببعد خط اول بقدر اجزاء طولیه از نصف النهار بلد
تعیین موقع نصف النهار مکه و بعد انان و نصف بلد عند المعدل بعمل می اید لیکن این دایره
بمنزله افق بلد است و معلوم نیست که بعد نصف النهار مکه از نصف النهار بلد از محیط
افق بلد چند درجه است و چیزیکه معلوم است از تفاضل بین الطولین قدر بعد نصف
النهارین است عند المعدل با انکه بر تقدیریکه این دایره بمنزله معدل النهارین میبود
و بعد نصف النهارین عند المعدل بخط المذکور ظاهر میشد موافق مطلوب نبود چه مطلوب
در اینمقام تحصیل بعد نصف النهار مکه است از نصف النهار بلد در سمت الراس مکه و قدر
بعد نصف النهارین عند المعدل با قدر بعد اینان در سمت الراس مکه موافق نمیباشد چه نصف

النهارین عند المعدل کمال انفراج دارند و بقدر دوری از معدل متضایق میشوند
تا انکه عند القطبین متقاطع شوند و توضیح این معنی بعد از این در طریق استخراج
بعد مسافت بین البلاد بیش از این خواهد شد در بیان تحصیل سمت قبله
بطریق جدید چون از بحث بطریق سابق معلوم شد که استخراج سمت قبله بطرق
مشهوره خالی نیست از عیوب و مسامحه چند که بتفصیل تحریر یافت و بعضی از
طرق دیکر که اقرب بتحقیق است مانند طریقه جیب فوس که در زیج جدید مذکورست
با وجود بغایت غموض و وقت احتیاج دارد بجدول حت و قوس که خاطر از عدم خطا
در عمل ان جمع کردن بسیار مشکلست و موقوفست بر فنون حساب از جمع و تفریق و ضرب
و قسمت و غالبا خالی از غلط و خلل نمیباشد و با وجود اطلاع بر برهان انکه موجب اطمینان
شود همه کس را میسر نیست بخاطر فاتر رسید که الیتی بجهة استخراج سمت قبله
وضع شود که برهان ان ظاهر و در هر جا و هر وقت بی احتیاج بفکری و حسابی در نهایت
سهولت استخراج سمت قبله هر بلدی از ان توان نمود و کیفیت وضع این است
و طریق استخراج سمت قبله بلاد از ان و سایر فوایدیکه بالعرض از ان مستنبط میتواند
شد در چند فصل بیان میشود در کیفیت این الت جسمی کروی از یکی از الات
یا غیر ان اخذ کرده اول که عرض فرض کنیم و بر او دو دایره عظیمه که متقاطع تقویم

رسم کنیم بحیثیتی که سطح کره مذکوره باین دو دایره بچهار ربع متساوی منقسم
شود و هر محاط بدو نصف دایره عظیمه باشد ربعی از ان ارباع را ربع معمور
ارض فرض کنیم یکی از ان دو نصف دایره که بر این ربع محیط شده اند نصف خط
استوا و جهة جنوب این ربع فرض کنیم که مبدا عروض بلاد است و دیکری را نصف دایره
که بر سطح ارض متوهم میشود و ان نصف النهار جزایر خالدات که مبدا اطوال بلاد است
و بر منتصف این نصف دایره نشانی کنیم که بمنزله شمال باشد و بر منتصف
این نصف مقابل ان نشانی دیکر که بمنزله جنوب باشد پس خط اول را که بمنزله نصف
خط استوا است بصد و هشتاد قسم متساوی قسمت کنیم بعدد درجات نصف عظیمه و
ابتدا از نقطه تقاطع این خط با خط نصف النهار جزایر از جانب مغرب ربع مذکور نموده
صورت عدد درجات را بر اقسام رسم کنیم و این درجات طول است پس جسمی دیکر دوری
جزئی که حشوان موافق عظیمه این کره باشد تحصیل کنیم و انرا بصورت افقی که
بجهة کره ها میسازند بر پایها نصب کنیم بعنوانیکه هر کاه کره را در جوف او کذارند
زاده کنند همیشه از کره نصفی ظاهر بوده باشد پس سطح خالی این جسم دوری که
حشوان موافق عظیمه کره است بارباع قسمت کنیم و یکی از ارباع را بنود قسم متساوی
قسمت کنیم بعدد درجات ربع عظیمه و عدد درجات را بر اقسام رسم کنیم و این درجات

عرضهاست پس بمساعدة این درجات عرض و درجات طول که بر اصل کره است موضع
بلاد مشهوره را بر سطح ربع مذکوره از کره رسم کنیم باینطریق که عرض و طول بلد
را از زیجات مصححه معلوم نموده هر بلدیکه خواهیم موضع انرا در این ربع تعیین کنیم
بابتدا درجات عرض را بر درجه طول بلد مذکور نهیم بعنوانیکه درجه نودم که ابتدای این
ربع است منطبق بر شمال کره و مقابل ان منطبق بر جنوب شود پس انچه در ربع کره
اوکره محاذی درجه عرض بلد افتد موضع بلد است انرا بنقطه نشانی کرده اسم
بلد را بران رسم کنیم و این جسم دوری در ینحالت که بر بلد و قطبین کذشته
بمنزله نصف النهار بلد باشد و قوسیکه از خط استوا میان این نصف النهار و نصف
النهار جزایر است که بر کره رسم شده از جانب غربی قوس طول بلد است و قوسیکه از
جسم دوری مذکور منحصر است در میان بلد و خط استوا قوس عرض بلد و بهمین تدبیر
موضع هر یک از بلاد را در این ربع تعیین کنیم و بجهة استعلام بعد مسافت ما
بین البلاد چنانکه از جمله فواید کره مذکوره ذکر خواهد شد یک ربع دیکر از سطح
جسم دوری مذکور را بعدد فراسخ ربع عظیمه زمین که عبارت از دو هزار فرسخ
قسمت کنیم و اکر در بین ربع کره مذکوره بلاد هر یک از اقالیم از دیکری در بادی النظر
ممتاز باشد عرض اول هر اقلیم را معلوم نموده موافق بخطوط استوا ربع مذکوره را

باقاليم قسمت کنيم پس اين کره نمونه باشد از ارض و بلاد ديگه بر ربع معمور ارض است
و منافع افتد که مسمى کرده بمجمع البلاد و قطع نظر از فوايد مستخرجه از ان چنانکه بعضي
از انها اشاره خواهد شد ناظر در ان از انبساط اجمال اوضاع بلاد و نسب انها با هم و کيفيت
قرب و بعد و جهت هر يک از ديگري ظاهر شود   در طريق استخراج سمت قبله از
کره مجمع البلاد چون در فصل سابق مصور شد که جسم دوري مذکور که حلول نزد او
دايره عظيمه کره مذکوره است هرگاه بر بلد در قطبين وضع شود بمنزله نصف النهار بلد باشد
پس هرگاه ابتداء يکي از ارباع انرا بر بلد کذاريم ابتداي هر يک از ارباع ديگر محاذي موضعي
از کره افتد انچه محاذي ابتداي ربع جنوبي باشد بلد و انچه محاذي ابتداي ربع شمال
افتد نقطه شمال بلد باشد پس اگر بلد در طول با مکه معظمه موافق باشد لا محاله چنانکه
اين دايره بر بلد کذشته بر مکه معظمه نيز بکذرد و ظاهر شود که سمت قبله بلد مذکور
نقطه جنوبست اگر عرض بلد بيشتر از عرض مکه باشد و نقطه شمالست اگر عرض بلد کمتر
از عرض مکه باشد و اگر بلد با مکه معظمه در طول مختلف باشد دايره مذکوره بر مکه معظمه
نکذرد و قبله بلد لا محاله منحرف باشد از جنوب يا شمال بجانب مشرق يا مغرب بحسب اقتضاي
بلد با مکه معظمه پس بعد از انکه بجهة تعيين نقطه جنوب يا شمال بلد بر کره نشاني
کنيم دايره مذکوره را با حفظ مسامته ابتداي يکي از ارباع ان بلد بقدر انکه ادانيم که بر

مکه معظمه نيز بکذرد پس درين وقت موضعي از کره که محاذي ابتداء ربعي ديگر باشد که
متصل باين ربعست در جهة مکه معظمه سمت قبله باشد ان موضع را نيز نشاني کنيم
و دايره را بکردانيم تا بر هر دو نشان بکذرد بعنواني که ابتداء ربعي که منقسم است بدرجات
بر يکي از ان دو نشان باشد تا معلوم شود که ما بين اين دو نشان چند درجه است
اگر نود درجه باشد بقدر ربع دايره سمت قبله بلد موافق خواهد بود با نقطه مشرق
يا مغرب اعتدال و اگر کمتر باشد عدد درجات را ضبط کنيم و اين قدر انحراف قبله بلد
از نقطه جنوب يا شمال بجهت مشرق يا مغرب و اگر بيشتر باشد برين قياس و چون تعيين
جنوب يا شمال بلدي بيکي از طرق که در تحصيل ان مقرر است در کمال سهولت است
بعد از معرفت قدر انحراف بلدان شمال يا جنوب سمت قبله بلد معلوم شد

فصل ثالث در فوايد ديگر که از کره مذکوره مستنبط ميتواند شد از انجمله انکه بعد از
تصوير وضع کعبه معظمه و اضلاع و ارکان ان چنانکه سابقا اشاره شد بر کره مذکوره
و توهم اقصر خطوط از هر بلدي بر وسط ان بمساعده دايره مذکوره استنباط
ميتوان کرد که توجه اهل هر بلدي در قبله بکدام جزء از کدام ضلع کعبه معظمه است
چنانکه مستفاد ميشود که توجه اهل مدينه مشرفه مثلا بما بين رکن عراقي و ميزاب است
بحيثيتي که از نقطه سمت قبله ان تا ميزاب دو ذرع و نيم و تا رکن عراقي هشت

العمل هو شکل العروس فتامل و در مجموعه مسماة بکشکول همين مضمون را از بعض حواشي
زيج جديد نقل نموده و تصوير اين خيال انست که تفاضل طولي بين البلدين بقوسي
ميباشد محصور ميان نصف النهارين بلدين و تفاضل عرضي بقوسي محصور ميان اول
السموتين و چون نصف النهار با اول السموات متقاطع ميباشد بر تناصف زاويه که
ما بين القوسين افتد قائمه ميباشد پس وتر اين قائمه بعد مسافت است ميان
اين دو بلد و چون قدر ضلعين اين قائمه باعتبار درجات معرفت قدر طول و عرض و
تفاضل ما بين البلدين معلومست و ايضا قدر مسافت هر درجه معلومست که بيست و دو فرسخ
کسري است پس باستعانت شکل عروس استخراج قدر وتر زاويه که بعد مسافت مذکوري
ميشود چه برهان شکل مذکور انست بر اينکه مجموع مربعين ضلعين قائمه مساوي
مربع وتر ادات اينست تصوير خيال مذکور و عجيبست که بر فساد اين خيال تا حال
متفطن نشده اند و ما بعون الله فساد اين را بصورت نقض و حل اله بيان ميکنيم اما
نقض انکه هرگاه دو بلد فرض کنيم که تفاضل ما بين الطولين ايشان هشت درجه باشد
و تفاضل ما بين العرضين شش درجه با اين عنوان که عرض يکي هشتاد و سه درجه باشد و
عرض ديگري هشتاد و نه درجه پس چون مربع تفاضل ما بين الطولين شصت و چهار درجه
و مربع تفاضل ما بين العرضين سي و شش درجه ميشود و مجموع ان صد درجه است و جذر ان ده است

بايستي که بنا بر ضابطه مذکوره بعد مسافت ميان اين دو بلد بقدر مسافت ده درجه
باشد با انکه البته کمتر از مسافت هشت درجه است چه بعد مسافت بينهما برين تصوير بقدر
قاعده مثلثي است که يکي از ساقين از هفت درجه است يعني ما بين بلد اول و عرض تعيين و
ديگري از ساقين يک درجه است يعني ما بين بلد ثاني و عرض تعيين و مجموع اين دو ضلع هشت
درجه ميشود و هرگاه مجموع ساقين هشت درجه باشد قاعده که بعد مسافت ما بينهما است البته اقل
اما حل انکه تفاضل طولي بهر قوسي که محصور باشد بين نصف النهارين نيست بلکه بقوسي از معدل
النهار است محصور بين نصف النهارين پس در دو بلد که يکي از ان بر نفس معدل باشد يعني بر
خط استوا جاري ميتواند شد چه قوس مذکور درين وقت يکي از اضلاع مثلث مذکور است اما اگر
هر دو بلد در افاق مايله باشند متصور نيست که قوس مذکور ضلع ان مثلث واقع شود چه
هيچيک از طرفين اين قوس درين حال بهيچيک از ان دو بلد منتهي نميشود در قوت
قوسي که صادق حيثيت ضلعيت مثلث مذکور دارد قوسي است از دايره صغيره موازي معدل
النهار که محصور باشد ميان نصف النهارين بلدين و قدر مسافت اين قوس اقصر است
البته از قوس معدل النهار که منشا تفاضل ما بين الطولين و کال انفراج ميان نصف
النهارين است چه نصف النهارين بلدين چندانکه از معدل النهار دور ميشوند متضايق
ميکردند تا انکه در قطبين با هم تقاطع کنند پس قدر قوس صغيره مذکوره مساوي قوس

نواحی و بیست و سایر بلاد بر این قیاس **واز جمله** آنکه در احادیث بعضی از زیارات در بعضی
از اخبار وارد شده که زائر بعد در هر موضع که باشد رو بسمت کربلای معلی کند در زیارت
بجا آورد پس بدین جهت احتیاج افتد بتعیین سمت کربلای معلی و طریق استخراج
سمت مذکوره و تعیین انحراف آن از قبله بلد با سایر جهات آن بعد از معرفت آنچه
در بیان سمت قبله از کره مذکوره تقریر شده در کمال سهولت است مثلا مستفاد میشود
که در بلده تبریز سمت کربلای معلی منحرفست از جنوب بجانب مغرب بقدر پانزده درجه
و چون انحراف سمت قبله آن چنانکه ظاهر خواهد شد از جنوب بجانب مغرب بقدر
شانزده درجه است پس سمت کربلا در اینجا بقدر یک درجه از سمت قبله آن منحرفست
بجانب جنوب و در قزوین سمت کربلا بقدر پنجاه و نه درجه منحرفست از جنوب بجانب
مغرب که از سمت قبله آن بقدر سی و دو درجه منحرف باشد بجانب مغرب و در مشهد
مقدس رضوی سمت مذکوره بقدر شصت و هفت درجه منحرفست از جنوب بجانب
مغرب که از سمت قبله آن بقدر بیست و چهار درجه منحرف باشد بجانب مغرب و در
اصفهان بقدر دو درجه از مغرب اعتدال بجانب شمال منحرفست که تفاوت آن با سمت
قبله اینجا بقدر پنجاه و سه درجه باشد و در شیراز بقدر بیست و شش درجه از مغرب
اعتدال بجانب شمال منحرفست که قدر تفاوت با سمت قبله آن بقدر شصت و پنج درجه

باشد

باشد و بر این قیاس قدر انحراف سمت مذکوره در سمت قبله سایر بلاد با جهات دیگر آن
بالمره البتغانی از کره مذکوره مستنبط میتواند شد و طریقی که در رکن سابق در بیان
استخراج سمت قبله از قوم نقل شد هیچ یک از آن وافی نیست در این مطلوب چنانکه
بر متامل ظاهر است **واز جمله** استعلام قدر وسعت هر یک از ممالکست چنانکه از کره
مذکوره باسانی معلوم میتوان کرد که مملکت خراسان مثلا بحسب طول یا عرض چه قدر است و
طول و عرض آن با هم چه نسبت دارند و از هر جهت بکدام ملک محدود است و مانند آن

واز جمله
تحصیل معرفت قدر مسافت ما بین البلاد است باین طریق که هر دو بلد که معرفت بعد ما
بین ایشان مطلوب افتد دایره مذکوره را بر کره چنان وضع کنیم که بر هر دو بلد بگذرد بعنوانی
که قوسی از ربع منقسم باجزا در میان بلدین افتد و عدد فراسخ ما بینهما معلوم شود و
بمنزله آن باشد که بین البلدین را بالتی پیموده باشد و اگر مسافت ما بینهما زیاد از ربع دور
باشد بانضمام بعضی از سایر ارباع دایره مذکوره احتیاج افتد و مخفی نماند که بعضی
در طریق استعلام مسافت ما بین البلدین خیالی کرده اند که فساد آن ظاهر است بیان
این آنکه شیخ بهائی رحمه الله در حاشیه تشریح الافلاک گفته که و بمعرفة الطول والعرض تستعلم
المسافة بین کل بلدین بان تربع تفاضل ما بین طولیهما و ما بین عرضیهما و یجمع المربعین
و یجذر المجتمع بعد ما بینهما فتأخذ لکل درجة اثنین و عشرین فرسخا و تسع فرسخ و برهان هذا

معدل النهار که عظیم است نیست و آنچه مضبوط است که قدر یک درجه بیست و دو فرسخ و کسری است و آن درجات عظیمه است و درجات صغیره موازیه آن در کمی بحدی میرسند که محسوس نباشند چنانکه عرض تسعین است پس اگر دو بلد در عرض مختلف باشند و درحوالی
وهمین اختلاف طولی داشته باشد اگر بر نفس خط استوا باشند قدر بعد مسافت ما بینهما بقدر فراسخ مقرره تفاضل طولیست یعنی هر درجه بیست و دو فرسخ و کسری هر چند از معدل النهار دورتر شوند قدر مسافت ما بینهما با وجود توافق در تفاضل طول کمتر میشود تا بحدی که قدری معتدبه نداشته باشد مثلا اگر دو بلد بر خط استوا باشند و تفاضل الطولین بین ایشان نود درجه باشد قدر بعد مسافت میان ایشان دو هزار فرسخ است اگر دو بلد با وجود همین تفاضل در طول در حوالی عرض تسعین باشند تواند بود که بعد میان ایشان بیک فرسخ نرسد لیکن هر دو بلد که در طول اختلاف نداشته باشند و منحصر باختلاف ایشان شد در عرض یعنی هر دو در تحت یک نصف النهار باشند قدر بعد مسافت میان ایشان همیشه مضبوطست بقدر فراسخ تفاضل ما بین العرضین و فرق میان این دو صورت ظاهر است چه در صورت سابق تفاضل باعتبار قوس معدل النهار است و مفروض انست که بلدین بر نفس معدل النهار یعنی بر خط استوا نیست بلکه در تحت صغیره اند موازیه معدل النهار پس لامحال بقدر صغر صغیره مذکوره مسافت کمتر میشود و اما در صورت تفاضل عرض

باعتبار قوس نصف النهار است و هر دو بلد موافق در طول همیشه در تحت نصف النهار اند واز الجمله تحصیل معرفت وضع تفصیلی بلاد است نسبت بهم چنانکه چنانکه خواهند معلوم کنند از بلدی ببلدی کدام راه نزدیکتر است و هرگاه بسمت مستقیم از بلدی ببلدی روند راه بر کدام بلدی افتد و از حوالی کدام بلد میگذرد و هر بلدی از بلدی از سمت مستقیم چه مقدار دور است و بر کدام جهت است چنانکه گوئیم مثلا هرگاه بسمت مستقیم بمکه معظمه روند از کره مذکوره مستفاد میشود که بلده قم در سی فرسخی راه ببعد بیست فرسخ محاذی یسار راه است و بلده همدان در سی پنج فرسخی ببعد سی فرسخ محاذی یمین و بلده کاشان در چهل فرسخی ببعد چهل فرسخ بر یسار و بلده اصفهان در شصت فرسخی ببعد شصت پنج فرسخ بر یسار و بغداد در نود فرسخی ببعد شصت فرسخ بر یمین و شوشتر در صد پانزده فرسخی ببعد سی فرسخ بر یسار و بصره در صد چهل و پنج فرسخی ببعد چهل فرسخ بر یسار و کوفه در صد پنجاه فرسخی ببعد پنجاه فرسخ بر یمین و قطیف در دویست سی فرسخ ببعد صد بیست فرسخ بر یسار و بحرین در دویست پنجاه فرسخی ببعد هفتاد فرسخ بر یسار و لحسا در دویست هفتاد فرسخی ببعد نود فرسخ بر یسار و مدینه مشرفه در سیصد ده فرسخی ببعد

از بلد

هفتاد فرسخ بر یمین و تهامه ایضا در سیصد ده فرسخی ببعد هشتاد فرسخ بر یسار و ان محاذات مدینه و تهامه تا کعبه معظمه شصت فرسخ که مجموع مسافت مستقیمه از قزوین تا مکه معظمه سیصد هفتاد فرسخ بوده باشد و این جمله در نهایت سهولت است بانکه اتفاقی از کره مذکوره استخراج میشود و کار نیست که آلتی دیگر یا ضوابط مشهوره بر تقدیر صحت اصل انها وفا باین نوع استخراج تواند نمود و بالله التوفیق ذکر رابع در تفصیل بعضی از امور مستخرجه از کره مجمع البلاد و آنچه منشا آن باشد چون تحصیل کره مذکوره و استنباط فواید آن همه کس را در همه جا میسر نیست منشا شد که بعضی از انها که اهتمام در ان میسر باشد مانند سمت قبله بلاد مشهوره و موقع توجه هر بلدی از حدود کعبه معظمه و قدر بعد مسافت میان اشهر بلاد از کره مشهوره استخراج نموده در طی سه فصل مذکور کرده و چون در حال تحریر این رساله هنوز میسر نشده بود که در صنعت کره مذکوره دقت و اهتمام تمامی بعمل آمده باشد احتمال تفاوت قلیلی را با وانع عرض ایراد این فواید ندانست پس اگر بعد از تدقیق تفاوت قلیلی ظاهر شود موجب قدح در حسن وضع این آلت نتواند بود بلکه راجع بتقصیر در صنعت و مسامحه در عمل شود و مع هذا در اصل مطلب که تحصیل مقادیر مذکوره است بعنوان تخمین و تقریب بتحقیق مقرر نیست هر چند کمال دقت بکار رود تحصیل ان بعنوان تحقیق از مقدور بشر خارج باشد

فصل اول در ذکر سمت قبله بلاد چون قبل از این مقرر شد که بعضی از بلاد که باعتبار طول موافق مکه معظمه باشند سمت قبله انها احتیاج باستخراج ندارد بلکه اگر جنوبی باشند از مکه معظمه یعنی در عرض کمتر باشد سمت قبله ان نقطه شمال است و اگر شمالی باشد یعنی عرض ان بیشتر باشد نقطه جنوبست و بلدی که موافقت تمام در طول با مکه معظمه داشته باشد در میان بلاد مشهوره بنظر نیامد لیکن بعضی از بلاد ببلاد قریب الطولست که نازل منزله موافق الطول تواند شد مانند صنعای دار الملک یمن در جانب جنوب مکه معظمه و موصل و اذن الروم در جانب شمال ان که بسبب اینکه هر کدام در طول از مکه معظمه بچند دقیقه کمتر است انحراف قبله ان از شمال یا جنوب بجانب شرق قدری معتدبه نمیشود پس تعیین قبله اول بنقطه شمال و ثانیین بنقطه جنوب میتوان کرد و قبله سایر بلاد چون از این دو نقطه بعلت اختلاف معتدبه طولی منحرف قدر انحراف انها را از کره مذکوره استخراج نموده بجهت عدم اعتنا بکسور قلیله بعنوان اسقاط دقایق کمتر از نصف درجه و رفع دقایق بیشتر از ان یعنی وضع ان بجای یک درجه صحیحه چنانکه متعارف اهل حسابست ذکر میشود و چون اکثر بلاد مذکوره نسبت بمکه معظمه شمالیست یعنی قبله انها بنقطه جنوب نزدیکتر است از شمال مناسب دید که ابتدا ببلدی نماید که قبله ان بنقطه جنوب اقرب یعنی انحراف اقل باشد و بترتیب الاکثر فالاکثر باینمعنی که اقل انحرافا مقدم باشد بر اکثر انحرافا در همه مراتب و بر وضع

طبیعی دود که از یمین بیسار میباشد قدر انحراف بلاد را از نقطه جنوب ذکر کنند تا بنقطه
مشرق رسد و بعد از آن چون بنقطه شمال نزدیک میشود تحدید انحراف بنقطه شمال
نموده بترتیب الاقل فالاقل تا بنقطه شمال و بعد از آن بترتیب الاکثر فالاکثر تا بنقطه مغرب
و بعد از آن چون باز بجنوب نزدیک میشود بترتیب الاقل فالاقل تا بنقطه جنوب در رعایت این
ترتیب فی الجمله صیانت از فساد غلط کتاب نقل می یابد چنانکه ظاهر است و بجهت تاکید این
معنی بعد از ذکر قدر انحراف هر یکی از این دو نقطه جنوب یا شمال مناسب دید که تمام قوس انحراف
را نیز که عبارت از باقی آن قوس باشد تا مشرق یا مغرب ذکر نماید هر چند که مستغنی عنه است
تا اگر کتاب را در یکی از آنها سهوی واقع شود بقرینه دیگری تصحیح توان نمود و اگر در دو بلد
قدر انحراف مساوی باشد اشعاری بمساوات کرده میشود و چون معلوم شد که انحراف باعتبار
جهات اربعه چهار نوع است بلاد مشهوره در علی چهار قسم منفصل میگردد قسم اول
بلادی که انحراف قبله آنها شرقیست از جنوب و در این قسم بیست چهار بلد مذکور
میشود ارزنکان قدر قوس انحراف قبله آن از نقطه جنوب بجهت مشرق هشت درجه است
که از سمت قبله آن تا مشرق اعتدال هشتاد و دو درجه باشد حلب از جنوب شانزده
درجه تا مشرق هفتاد و چهار درجه رحبه از جنوب هفده درجه تا مشرق هفتاد و
سه درجه انطاکیه از جنوب نوزده تا مشرق هفتاد و یک درجه ملطیه از جنوب

بیست

بیست درجه تا مشرق هفتاد درجه مدینه مشرفه از جنوب بیست و هشت درجه تا مشرق
شصت و دو درجه دمشق ایضا از جنوب بیست و هشت درجه تا مشرق شصت و دو
درجه طرابلس شام از جنوب بیست و نه درجه تا مشرق شصت و یک درجه حمص
ایضا از جنوب بیست و نه درجه تا مشرق شصت و یک درجه قزوین از جنوب سی درجه
تا مشرق شصت درجه روم کبری از جنوب سی و یک درجه تا مشرق پنجاه و نه درجه طرسوس
از جنوب سی و پنج درجه تا مشرق پنجاه و پنج درجه قسطنطنیه از جنوب سی و شش درجه
تا مشرق پنجاه و چهار درجه صور از جنوب سی و هفت درجه تا مشرق پنجاه و سه درجه
قونیه از جنوب سی و هشت درجه تا مشرق پنجاه و دو درجه عسقلان از جنوب چهل و چهار
درجه تا مشرق چهل و شش درجه بیت المقدس از جنوب چهل و هفت درجه تا مشرق چهل و
سه درجه اسکندریه از جنوب پنجاه و هشت درجه تا مشرق سی و دو درجه مصر
از جنوب پنجاه و نه درجه تا مشرق سی و یک درجه قوص از صعید مصر از جنوب هفتاد و شش
درجه تا مشرق چهارده درجه طرابلس مغرب ایضا از جنوب هفتاد و شش درجه تا مشرق
چهارده درجه قرطبه دار الملک اندلس از جنوب هفتاد و هفت درجه تا مشرق سیزده درجه
قیروان از جنوب هشتاد و یک درجه تا مشرق نه درجه تاهرت علیا از جنوب هشتاد و هفت
درجه تا مشرق سه درجه قسم ثانی بلادی که انحراف قبله شرقیست از شمال پنج بلدست

ملیجه مغرب قدر قوس انحراف قبله ان از نقطه شمال بجانب مغرب مشرق هشتاد چهار درجه است
که از سمت قبله آن تا مشرق اعتدال شش درجه باشد سوس اقصی مغرب از شمال هفتاد
پنج درجه تا مشرق پانزده درجه دنقله نیبیه از شمال شصت چهار درجه تا مشرق بیست
شش درجه جرمی دار الملک حبش از شمال پنجاه سه درجه تا مشرق سی هفت درجه زبید
او بلاد یمن از شمال بیست دو درجه تا مشرق شصت هشت درجه قسم ثالث بلادی
که انحراف قبله انها غربیست از شمال چهار بلاد آن سرندیب قوس انحراف قبله ان از نقطه
شمال بجانب مغرب شصت سه درجه است که سمت قبله ان نقطه مغرب اعتدال بیست
چهار درجه باشد سومنات از شمال هفتاد یک درجه تا مغرب پانزده درجه دار الملک چین
از شمال هشتاد یک درجه تا مغرب نه درجه بهلوان هند از شمال هشتاد هفت درجه تا
مغرب سه درجه قسم رابع بلادی که انحراف قبله انها در غربیست از جنوب هفتاد
پنج بلاد است بنارس هند قدر قوس انحراف قبله ان نقطه جنوب بجانب مغرب هشتاد شش
درجه است که تا مغرب اعتدال چهار درجه باشد اکره از جنوب هشتاد چهار درجه
تا مغرب شش درجه دهلی از جنوب هشتاد سه درجه تا مغرب هفت درجه
دیبل ایضا از جنوب هشتاد سه درجه تا مغرب هفت درجه منصوره سند از جنوب
هشتاد یک درجه تا مغرب نه درجه لهاور از جنوب هفتاد پنج درجه تا مغرب پانزده درجه

تهته

تهته از جنوب هفتاد سه درجه تا مغرب هفتده درجه هرموز از جنوب هفتاد
دو درجه تا مغرب هجده درجه مولتان ایضا از جنوب هفتاد دو درجه تا مغرب
هجده درجه خان بالغ از جنوب هفتاد یک درجه تا مغرب پانزده درجه کشمیر از جنوب
شصت نه درجه تا مغرب بیست یک درجه قطیف ایضا از جنوب شصت نه درجه تا مغرب
بیست یک درجه لحسا از جنوب شصت هشت درجه تا مغرب بیست دو درجه قندهار
ایضا از جنوب شصت هشت درجه تا مغرب بیست دو درجه بست از جنوب شصت
پنج درجه تا مغرب بیست پنج درجه تبت از جنوب شصت چهار درجه تا مغرب
بیست شش درجه سیستان از جنوب شصت دو درجه تا مغرب بیست هشت درجه
بدخشان ایضا از جنوب شصت دو درجه تا مغرب بیست هشت درجه بیش بالغ از جنوب
شصت یک درجه تا مغرب بیست نه درجه قراقرم ایضا از جنوب شصت یک درجه تا مغرب
بیست نه درجه بحرین از جنوب شصت درجه تا مغرب سی درجه بلخ از جنوب پنجاه
نه درجه تا مغرب سی یک درجه ختن از جنوب پنجاه هشت درجه تا مغرب سی دو درجه
ایضا از جنوب پنجاه هشت تا مغرب سی دو درجه کرمان از جنوب پنجاه شش درجه
تا مغرب سی چهار درجه فاریاب از جنوب پنجاه چهار درجه تا مغرب سی شش درجه کاشغر
از جنوب پنجاه دو درجه تا مغرب سی هشت درجه مرو از جنوب پنجاه یک درجه تا

دو درجه تا مغرب سی هشت درجه هرات از جنوب پنجاه

تا مغرب سی و نه درجه شیراز ایضاً از جنوب پنجاه و یک درجه تا مغرب سی و نه درجه کش
از جنوب پنجاه درجه تا مغرب چهل و نه درجه سمرقند از جنوب چهل و نه درجه تا مغرب چهل و
یک درجه بخارا از جنوب چهل و نه درجه تا مغرب چهل و یک درجه خجند از جنوب چهل و
هشت درجه تا مغرب چهل و دو درجه تون ایضاً چهل و هشت درجه تا مغرب چهل و دو
درجه ترشیز ایضاً از جنوب چهل و هشت درجه تا مغرب چهل و دو درجه سرخس از جنوب
چهل و هفت درجه تا مغرب چهل و سه درجه بناکت از جنوب چهل و شش درجه تا مغرب
چهل و چهار درجه المالغ ایضاً از جنوب چهل و شش درجه تا مغرب چهل و چهار درجه
نیشابور از جنوب چهل و چهار درجه تا مغرب چهل و شش درجه طوس از جنوب چهل و سه
درجه تا مغرب چهل و هفت درجه سبزوار از جنوب چهل و دو درجه تا مغرب چهل و هشت
درجه طوان ایضاً از جنوب چهل و دو درجه تا مغرب چهل و هشت درجه یزد ایضاً از جنوب
چهل و دو درجه تا مغرب چهل و هشت درجه رامهرمز از جنوب چهل درجه تا مغرب پنجاه
اصفهان از جنوب سی و نه درجه تا مغرب پنجاه و یک درجه دامغان از جنوب سی و هشت
درجه تا مغرب پنجاه و دو درجه سمنان از جنوب سی و هفت درجه تا مغرب پنجاه و سه درجه
کرکنج دار الملک خوارزم ایضاً از جنوب سی و هفت درجه تا مغرب پنجاه و سه درجه
استراباد از جنوب سی و شش درجه تا مغرب پنجاه و چهار درجه بصره ایضاً از جنوب سی و

شش

شش درجه تا مغرب پنجاه و چهار درجه کاشان از جنوب سی و پنج درجه تا مغرب پنجاه و پنج
درجه قم از جنوب سی و دو درجه تا مغرب پنجاه و هشت درجه شوشتر ایضاً از جنوب سی و
دو درجه تا مغرب پنجاه و هشت درجه ری از جنوب سی و یک درجه تا مغرب پنجاه و نه درجه ساری
ایضاً از جنوب سی و یک درجه تا مغرب پنجاه و نه درجه ساوه از جنوب بیست و هشت درجه
تا مغرب شصت و دو درجه قزوین از جنوب بیست و هفت درجه تا مغرب شصت و سه
درجه ابهر از جنوب بیست و پنج درجه تا مغرب شصت و پنج درجه شهرزور از جنوب
بیست و چهار درجه تا مغرب شصت و شش درجه کوه پایه روس ایضاً از جنوب بیست و چهار
درجه تا مغرب شصت و شش درجه لاهیجان از جنوب بیست و سه تا مغرب شصت و هفت
درجه همدان از جنوب بیست و دو درجه تا مغرب شصت و هشت درجه شماخی از جنوب بیست
درجه تا مغرب هفتاد درجه باکویه ایضاً از جنوب بیست درجه تا مغرب هفتاد درجه
بلغار از جنوب پانزده درجه تا مغرب هفتاد و یک درجه باب الابواب از جنوب هجده درجه
تا مغرب هفتاد و دو درجه برذعه ایضاً از جنوب هجده درجه تا مغرب هفتاد و دو درجه
اردبیل ایضاً از جنوب هجده درجه تا مغرب هفتاد و دو درجه تبریز از جنوب شانزده
درجه تا مغرب هفتاد و چهار درجه تفلیس ایضاً از جنوب شانزده درجه تا مغرب هفتاد درجه
مراغه از جنوب پانزده درجه تا مغرب هفتاد و پنج درجه بغداد از جنوب سیزده درجه

تا مغرب هفتاد و هفت درجه نخجوان از جنوب دوازده درجه تا مغرب هفتاد و هشت
درجه کوفه ایضاً از جنوب دوازده درجه تا مغرب هفتاد و هشت درجه سر من رأی
از جنوب هفتاد درجه تا مغرب هشتاد و سه درجه پس باین تفصیل قدر انحراف صد و
هشت بلد مشهور دانسته شد و بعضی از بلاد که مذکور نشد بمقایسه بلاد قریبه بان معلوم
میتواند شد مانند بسطام بمقایسه دامغان و استراباد و مانند آمل بمقایسه ساری
و مانند رشت بمقایسه لاهیجان و قس علی ذلک و باید دانست که در تصور قدر
انحراف قبله بلاد توهمی چند هست که ذکر آنها و بیان فساد آنها بنحوی از تفصیل موجب
زیادتی بصیرت در این مقام خواهد شد پس مناسب است که این فصل را بتحریر و تقریر
آنها ختم کنیم اول توهم اینکه هرگاه تفاضل طول بلدی نسبت بطول مکه معظمه مساوی
باشد با تفاضل عرض آن بلد نسبت بعرض مکه یعنی بهمان قدر از درجات و دقایق که در طول
زیاده است از مکه در عرض نیز زیاده باشد یا بقدر زیادتی طول در عرض کم باشد یا بهمان
قدر که در طول کم است در عرض نیز کم باشد یا بقدر کمی طول در عرض زیاده باشد لازم آید که
قبله آن بلد بین الجهتین باشد بآن معنی که در صورت اولی بر منتصف جنوب و مغرب اعتدال
باشد و در ثانیه بر منتصف شمال و مغرب اعتدال و در ثالثه بر منتصف شمال و مشرق اعتدال
و در رابعه بر منتصف جنوب و مشرق اعتدال و موافق صورت اولی است آنچه شیخ حسین عبد الصمد

رحمه الله

رحمه الله در رساله قبله خراسان گفته است که چون هر یک از بصره و طوس موافقند در
تساوی زیادتی هر یک از طول و عرض آن نسبت بطول و عرض مکه معظمه میباید قدر انحراف
قبله ایشان با هم موافق و سمت قبله هر یک ما بین جنوب و مغرب اعتدال باشد و تصور
منشأ این توهم آنست که تفاوت طولی موجب انحراف از نقطه جنوب یا شمال و تفاوت عرضی
موجب انحراف از نقطه مشرق یا مغرب میشود و چون در صورت مفروضه هر دو تفاوت متساوی و
متکافی است می باید سمت قبله ما بین الجهتین باشد و بطلان این ظاهر است چه مبنی است
بر گمان وقوع بلدین متساویین در عرض مختلفین در طول در تحت یک اول السموات بقیاس
بر وقوع بلدین متساویین در طول مختلفین در عرض در تحت یک نصف النهار و بر این گمان
متفرع است تفریع انحراف از نقطه مشرق یا مغرب بر تفاوت عرضی و فساد این کما سابقاً
بیان شد و حاصل آنکه آنست که تلازم نیست میان اختلاف در عرض و انحراف قبله از مشرق
یا مغرب پس ممکنست که بلدی با وجود توافق عرض با مکه معظمه منحرف باشد سمت قبله آن
از مشرق یا مغرب اعتدال یا عکس آن و ایضاً توهم مذکور مبنی است بر گمان توازی نصف
النهار بلاد چه بر فرض تلازم مذکور نیز هرگاه نصف النهار بلاد متوازی نباشد بلکه در
آفاق مائله چنانکه مطابق واقع است متضایق شوند ظاهر است که بسبب تضایق مذکور
هرچند تفاضل طولی و عرضی بلدی نسبت ببلادی دیگر در عدد درجات و دقایق موافق

باشد لیکن باعتبار قرب وبعد ایشان نسبت بخط استوا اختلافی در قدر تفاضل
بهم میرسد ومنشا قدر انحراف این مقدار است نه آن عدد چه اگر همان عدد درجات طول
وعرض وملاحظه نسبت تفاضل مذکور منشا قدر انحراف میبود بایستی که در هر بلدی
بمحض ملاحظه نسبت مذکور بی عملی وآلتی استخراج قدر انحراف آن بلد توان کرد
چه برین تقدیر اختصاصی بصورت مساوات تفاضل ندارد پس در بلدی که مثلا
نسبت تزاید طول وعرض آن از طول وعرض مکه نسبت ثلث وثلثان بوده باشد
یعنی تفاضل طولی نصف تفاضل عرضی باشد لازم میبود که انحراف آن از جنوب
نصف انحراف آن از مغرب اعتدال باشد وبراین قیاس وخلاف این ثابت است چه
باوجود اینکه باتفاق طول قزوین هشتاد وپنج درجه وعرض سی وشش درجه است وهمچنین
باتفاق طول مکه هفتاد وهفت درجه وده دقیقه وعرض بیست ویک درجه وچهل
دقیقه است وتزاید طولی قزوین از نصف تزاید عرضی است قدر انحراف قبله آن از جنوب
باتفاق بچند درجه کمتر است از نصف قدر انحراف از مغرب اعتدال پس ظاهر شد که
بسبب تساوی تفاضل طولی وعرضی طوس یا بصره مثلا تا مکه معظمه لازم نیاید که سمت
قبله آن مابین جنوب ومغرب اعتدال باشد بالکه در بصره تساوی تفاضل مذکور
نیز مفقود است وحکم باشتراک آن با طوس در یعنی مبنی بر غفلتی است که از رجوع بقدر طول

وعرض

وعرض بلاد معلوم میشود وایضا از این قبیل است حکم باینکه طول بصره از طول بغداد
به پنج درجه زیادتر است چنانکه در رساله مذکوره است چه در زیجات معتبره مصححه
مضبوط است که طول بصره هشتاد وچهار درجه است وعرضش سی درجه وطول بغداد هشتاد
درجه است وعرض سی وسه درجه وبیست وپنج دقیقه پس بنابراین زیادتی طول بصره
از طول مکه که باتفاق هفتاد وهفت درجه وده دقیقه است شش درجه وپنجاه دقیقه
میشود وزیادتی عرض آن بر عرض مکه که باتفاق بیست ویک درجه وچهل دقیقه است هشت
درجه وبیست دقیقه میشود پس تفاضل طول وعرض آن نسبت بطول وعرض مکه مساوی
نیست بلکه بیک درجه ونیم تفاوت دارد وهمچنین زیادتی طول بصره بر طول بغداد بچهار
درجه است نه به پنج درجه **دیگر** از توهمات عکس صورت مذکوره است باینمعنی که هرگاه
قبله بلدی بر منتصف دوجهت باشد لازم آید که تفاضل طول وعرض آن بنحوی از انحاء
مذکوره مساوی باشد وبطلان این نیز بعد از تذکر ما سبق باندک تاملی ظاهر میشود
دیگر از توهمات ایشان اینست که تساوی قدر انحراف دو بلد در یکی از اقسام اربعه
مذکوره مستلزم آن باشد که در سمت قبله مسامت هم باشند یعنی بنحوی باشد که اگر
خطی از ایشان بعد بمکه معظمه اخراج کنند بر او ترتیب نیز بگذرد واین نیز فاسد است چه
شیراز از سمت قبله هرات است با وجود تساوی قدر درجات انحراف غربی از جنوب قریب به بیست

فرسخ بریسار است وهمچنین با وجود تساوی مذکور هر چون از سمت قبله ملتان چهل فرسخ
بریسار است ودیبل از سمت قبله مغلی چهل فرسخ بریسار ویزد از سمت قبله سبزوار بچهار
فرسخ بریسار وکوبان از سمت قبله ختن هفتاد فرسخ بریسار ومخفی نماند که منشاء این
توهم گمان توازی نصف النهار بلاد است چه برین تقدیر از وقوع تساوی زاویه انحراف ایشان
باهم چنانکه مفروض است لازم می آید که خط سمت قبله ایشان بعد از اخراج متحد شوند
والا متقاطع خواهند بود بر نقطه از سمت قبله لامحاله وچون محالست که از تقاطع دو
خط غیر متوازی با دو خط متوازی دو زاویه متساویه در یکجهت حادث شود می باید که دو زاویه
انحراف که از تلاقی ایشان با نصف النهار دو بلد متوازیین فرضا بهم میرسند باهم مساوی نباشد واین
خلاف فرض است **دیگر** از توهمات عکس صورت سابقه است یعنی هرگاه دو بلد برجهتی مذکوره
باشد لازم باشد که در قدر انحراف مساوی باشد واین نیز فاسد است قسرتین بر سمت قبله
قسطنطنیه است با وجود تفاوت شش درجه در قدر انحراف شرقی از جنوب ولحسا بر سمت قبله
نهاوند است باتفاوت هفت درجه در قدر انحراف غربی از جنوب وهمچنین بحرین بر سمت قبله کشمیر است
باتفاوت هشت درجه ویزد بر سمت قبله بیش بالغ است باتفاوت نزده درجه وشیراز
بر سمت قبله حوزن بالغ است باتفاوت بیست درجه واین توهم نیز ترتیب بمنشاء توهم سابق
دیگر از توهمات اینست که هرگاه دو بلد نظیر هم باشند باینمعنی که قدر انحراف احدهما در یکی از اقسام

اربعه

اربعه مساوی باشد باقدر انحراف دیگری در قسم مقابل آن لازم باشد که در سمت قبله باهم
مواجه باشند یعنی اگر از یکی بدیگری خطی مستقیم اخراج شود بمکه معظمه بگذرد واین نیز باطل است
چه زبید از بلاد یمن نظیر همدانست باینمعنی که قدر انحراف قبله زبید از شمال بجانب مشرق
بیست ودو درجه است وانحراف همدان از جنوب بجانب مغرب ایضا بیست ودو درجه است با آنکه سمت قبله
زبید مواجه شرقی همدانست قریب بچهل فرسخ وسمت قبله همدان ایضا مواجه شرقی زبید است
قریب به بیست فرسخ واگر از همدان بزبید خطی اخراج کنند قریب به بیست فرسخ از غربی مکه
معظمه بگذرد وایضا قیروان نظیر دار الملک چین است چه قدر هر یک از انحراف سمت قبله اول
از جنوب بجانب مشرق وانحراف ثانی از شمال بجانب مغرب هشتاد ویک درجه است با آنکه سمت قبله قیروان
مواجه جانب جنوبی چین است بمسافت ششصد وپنجاه فرسخ تقریبا وسمت قبله چین ایضا مواجه
جانب جنوبی قیروانست بمسافت چهارصد وشصت فرسخ تقریبا واگر از قیروان بچین خطی مستقیم اخراج
کنند قریب بسیصد وپنجاه فرسخ از شمال مکه معظمه بگذرد وایضا سوس اقصی نظیر لهاوراست چه انحراف
سمت قبله سوس از شمال بجانب مشرق وسمت قبله لهاور از جنوب بجانب مغرب هر یک هفتاد
پنج درجه است با آنکه سمت قبله سوس مواجه جانب جنوبی لهاور است قریب بچهارصد فرسخ
وسمت قبله لهاور ایضا مواجه جنوبی سوس است قریب بهفتصد فرسخ واگر بینهما بخط
مستقیم وصل کنند قریب بسیصد وشصت فرسخ از شمال مکه معظمه بگذرد وایضا تاهرت علیا

نظیر پهلواره است چه انحراف سمت قبله تاهرت از جنوب بجانب مشرق هشتاد و هفت
درجه است مساوی انحراف قبله پهلواره از شمال بجانب مغرب با آنکه سمت قبله تاهرت مواجه
جنوب پهلواره است بمسافت دویست فرسخ تقریبا و سمت قبله پهلواره ایضا مواز جنوبی تاهرت است
بمسافت سیصد و پنجاه فرسخ تقریبا و خط مستقیم بینهما و ترتیب بمسافت صد و پنجاه فرسخ از شمال مکه
میگذرد و در ضمن تمثیلات مذکوره این ظاهر شد که بعد هر یک از بلدین متناظرین از سمت قبله
دیگری لازم نیست که متساوی باشد و وجه این اختلاف عدم تساوی ایشانست در قرب و بعد نسبت
بمکه معظمه چنانکه باندک تاملی ظاهر میشود **دیگر** از توهمات عکس صورت سابقه است یعنی با
که هرگاه دو بلد در دو جهت مکه معظمه مواجه هم باشند در سمت قبله می آید که انحراف
احدهما در یکی از اقسام اربعه مساوی انحراف دیگری باشد در قسم مقابل و آن نیز باطل است چه دار
الملک حبش در سمت قبله مواجه قندهار است با تفاوت پانزده درجه در قدر انحراف
مقابل در نقطه مدینه نوبه مواجه دیبل است با تفاوت نوزده درجه در قدر انحراف مذکور و
ممکن است که منشا این توهم و توهم سابق قیاس وضع بلاد مذکوره باشد بر اطراف مکه معظمه بر
وضع محیط تقاطع بلدا بر مرکز ش و غفلت از اختلاف شمال و جنوب هم چنین مشرق و مغرب
بلاد باختلاف آفاق و اینکه در بعض ... اختلاف هر بلدی از جنوب یا شمال همان بلد معتبرات
و بعد از تذکر ضوابط و اشباه از اشتباهی در این امثال این امور نمیماند

فصل ثانی در ذکر موقع توجه بلاد مشهوره از حدود کعبه معظمه از کیفیت وضع کعبه
چنانکه در اوایل این رساله مذکور شد و مساعده کرد مجمع البلاد مستفاد میشود که از حجر
الاسود تا باب کعبه معظمه که قریب بسدس ضلع طولیست موقع توجه اهل بعضی از
بلاد هند است مانند پهلواره و حوالی آن و قضای باب که آن نیز قریب بسدس است
موقع توجه اهل چین و دیبل و بالاس و منصوره سند و اکن و دهلی و دهر بوز و تهاته و حوالی
آنهاست و از باب تا منتصف آن ضلع که تتمه سدس ثالث است موقع توجه اهل لحسا
و لهاور و مولتان و قطیف و بحرین و قندهار و کشمیر و بست و سیستان و کرمان و جیرفت و
و تبت و ختلان و بلخ و شیراز و بلخ و کابل است و سدس رابع موقع توجه اهل هرات
و ختن و بیش بالغ و یزد و مرو و خوارزم و نیشابور و طوس و سمرقند و کاشغر و سرخس و کش
و خجند و بخارا و ورامین و طوس و بناکت و المالغ و سبزوار است و سدس خامس
موقع توجه اهل اصفهان و بصره و سمنان و کاشان و استراباد و گرگان و قم و ری و ساری
و قزوین و ساوه و لاهیجان و همدانست و سدس سادس که منتهی است برکن ثانی موقع
توجه اهل کوفه و مدینه و روس و شماخی و بلغار و باب الابواب و بردعه و تفلیس و اردبیل
و تبریز و بغداد و کوفه و سر من رای است پس موقع توجه اهل عراق عرب بیاد قریب است
برکن ثانی و موضع توجه اهل عراق عجم نیز بان رکن اقربست از سایر ارکان و وجه تسمیه

بآن براقی همین است و از رکن عراقی تا رکن غربی که ضلع عرضی است سدس اول آن
موقع توجه اهل موصل و ارزن الروم و حوالی آنهاست و سدس ثانی موقع توجه اهل
ارزنکان و حلب و حوالی آنهاست و سدس ثالث که منتهی میشود بمیزاب که منتصف ضلع
مذکور است موقع توجه اهل انطاکیه و ملطیه و قونیه کبری و طرابلس شام و دمشق
و حمص و قسطنطنیه و قنسرین و مدینه مشرفه و قونیه و صور و عسقلان و بیت
المقدس است پس وجه تسمیه رکن عراقی مذکور برکن شامی نیز ظاهر شد پس
موقع توجه اهل شام نیز باین رکن نزدیکتر است از ارکان دیگر و سدس رابع موقع
توجه اهل اسکندریه و مصر و اندلس است و سدس خامس موقع توجه اهل طرابلس
مغرب و قیروان و تاهرت و قوص و سجلماسه اقصی است و سدس سادس که منتهی است برکن
غربی محاذی جزئی که از بلاد مشهوره نیست و تسمیه آن رکن بغربی یا بواسطه
محاذات آنست که موقع توجه اهل بلاد مغرب بان نزدیکتر است از سایر ارکان
چنانکه ظاهر شد و از رکن غربی تا رکن یمانی که ضلع دیگر طولی و ثلث اضلاع است
سدس اول آن موقع توجه اهل نقله و اکثر بلاد نوبه است و سدس ثانی موقع
توجه اهل جربی و سایر بلاد حبشه است و سدس ثالث محاذی جزئی از بلاد
مشهوره نیست و سدس رابع و خامس و سادس که نصف اخیر این ضلع است موقع توجه

اهل بعضی از بلاد یمن است مانند زبید و از رکن یمانی تا رکن حجر الاسود که ضلع
دیگر عرضی است و رابع اضلاع سدس اول آن موقع توجه اهل صنعای یمن و حوالی آنست
پس این رکن از دو جانب تا بلاد یمن محاذات دارد و در اطلاق یمانی بران کمال مناسبت ظاهر است
و سدس ثانی و ثالث و رابع و خامس این ضلع محاذی جزئی از بلاد مشهوره نیست و سدس
سادس که منتهی بحجر الاسود است موقع توجه اهل سومنات و سراندیب و حوالی آنهاست و بر
عارف بوضع کره مذکوره پوشیده نیست که استنباط این قسم امور از آن دو مرتبه هندسه
و عیان است پس خلاف آنچه از آن استنباط شده خصوصا با تفاوت فاحش مثل آنچه
ابن شاذان در رساله قبله ذکر کرده است که قبله مولتان و کابل و قندهار ما بین
رکن یمانی و حجر الاسود است محل اعتماد نیست و از این قبیل است آنچه بعضی تصور
کرده اند که اهل عراق برکن حجر الاسود است و بنا بر این آن رکن را عراقی نامیده اند چنانکه
در کتاب شرایع مذکور است و هم چنین آنچه شهید ثانی رحمه الله در شرح بقصد
اصلاح غرابت این حکم نموده که این بر سبیل تقریب است و قبله اهل عراق باب
و نزدیک بآنست و قطع نظر از مقتضای کره مذکوره بمشاهده معلوم است که
رکن حجر الاسود منحرفست از محاذات مشرق اعتدال بجهت جنوب بر فرض که
موافق نیز باشد توجه بان یا بباب یا بهر جزئی از اجزای آن ضلع که برکن حجر

بحث ابن شاذان

اقرب باشد از رکن دیگر آنکه مستلزم استقبال الجزی است از قوس مابین جنوب و مغرب که بجنوب نزدیکتر باشد از مغرب حال آنکه خلافی نیست در اینکه قبله جمیع بلاد عراق عرب و عجم بجنوب نزدیکتر است بلکه قبله بعضی از آن مواضع عین جنوب است پس چگونه تواند بود که قبله عراق رکن حجر یا باب یا نزدیک آن باشد **فصل ثالث** در تفصیل بعد مسافت مابین البلاد که از تذکر اموری که سابقا مذکور شد معلوم شود که در صورت اختلاف دو بلد در عرض تنها قدر مابه التفاضل مناط بعد مابینهما است و قاعده حساب مشهور که تفاضل یکدرجه موجب تفاوت بیست و دو فرسخ و ده تسع فرسخ است در آن منضبط است چنانکه از صنعای یمن تا مکه معظمه که طول هریک هفتاد و هفت درجه است و اختلاف در طول اصلا ندارند مگر بدقیقه چند و عرض صنعا چهارده درجه و نیم و عرض مکه معظمه بیست و یکدرجه و چهل دقیقه است چون تفاضل عرضی هفت درجه و ده دقیقه است قدر مسافت مستقیمه بینهما بنابر ضابطه مذکوره قریب بیکصد و شصت فرسخ میشود و چنانکه از شیراز تا ساری که طول هریک هشتاد و هشت درجه و عرض شیراز بیست و نه درجه و سی و شش دقیقه است و عرض ساری سی و هفت درجه است چون تفاضل عرض هفت درجه و بیست و چهار دقیقه است بحساب مذکور مسافت مابینهما قریب بیکصد و شصت و پنج فرسخ است و علی هذا القیاس و اما در صورت اختلاف طولی یا اختلاف عرضی و طولی با هم

ضابطه مذکوره جاری نیست مگر بر تقدیر آنکه هر دو بلد بر خط استوا باشند چه در آفاق مایله باعتبار تضایق نصف النهارین که مناط اختلاف طول است تواند بود که با وجود تفاوت صد درجه یا بیشتر بعد مسافت بیک فرسخ یا کمتر نرسد چنانکه سابقا اشاره شد پس بنابر این قدر فراسخ یکدرجه مثلا مختلف میشود باختلاف دوری از خط استوا چنانکه در مبدأ اقلیم اول که بقدر دوازده درجه و چهل دقیقه از خط استوا دور است قدر مسافت یکدرجه طول بیست و یک فرسخ و کسری میشود و در مبدأ اقلیم دوم که عرض آن از خط استوا بیست درجه و بیست و هفت دقیقه است قدر مسافت همان درجه قریب به بیست فرسخ میشود و در مبدأ اقلیم سیوم که عرضش بیست و هفت درجه و نیم است مسافت آن هیجده فرسخ و کسری است و در مبدأ اقلیم چهارم که عرضش بیست و هفت درجه و سی و هفت دقیقه است هفده فرسخ و کسری است و در مبدأ اقلیم پنجم که عرضش سی و هشت درجه و پنجاه و چهار دقیقه است شانزده فرسخ و کسری است و در مبدأ اقلیم ششم که عرضش چهل و سه درجه و بیست و دو دقیقه است قریب بپانزده فرسخ و در مبدأ اقلیم هفتم که عرض چهل و هشت درجه و دوازده دقیقه است قریب بسیزده فرسخ و در منتهای اقالیم که نهایت عمارت است بنابر مشهور و عرضش پنجاه درجه و بیست دقیقه است دوازده فرسخ و کسری میشود و همچنین بعد از آن بتدریج کم میشود تا بعرض تسعین پس بجهت این اختلاف محض بودن طول و عرض

بلاد وافی نیست باستخراج قدر مسافت مابینهما و بهترین الی بجهت استعلام آن خصوصا در بلاد مختلفة الطول و العرض کتب مذکوره است و چون استخراج قدر بعد جمیع بلاد از هم و ذکر آنها تطویل بلاطائل است پس بنا بر آنست که قدر فراسخ مابین هر دو بلد که از هم بعدی معتد به داشته باشند موافق مقتضای کتب مذکوره بتفصیل مذکور گردد بنابراین بذکر نسبت بعد مسافت چهل بلد مشهور باهم که هفتصد و هشتاد نسبت است اکتفا میشود بجهت صیانت از فساد غلط کتاب قدر مذکور از فراسخ را متروک بذکر مراحل نیز میکنیم هر مرحله هشت فرسخ چنانکه مشهور است تا اگر در یکی سهوی واقع شود بقرینه دیگری تصحیح توان کرد و چون در ذکر کسور بلکه احاد قلیله فراسخ و همچنین در ذکر کسور مراحل نفعی معتد به نیست بجهت رعایت عدم اطناب از کسور فراسخ مطلقا اغماض و از احاد فراسخ نیز آنچه بنصف عشره نرسد اسقاط میکنیم و زاید بر آنرا رفع نموده بجای عشره که در اینمقام نازل منزله یک صحیح اعتبار شده بسایر عشرات ضم میکنیم و از مراحل نیز بهمین طریق آنچه از نصف کمتر باشد اسقاط و زاید را بجای یکمرحله اعتبار میکنیم و شروع از بلادی که در حوالی مکه معظمه است مانند مدینه مشرفه و صنعا و لحسا نموده بعد از آن سایر بلاد بترتیب الاقرب فالاقرب نسبت بمکه معظمه مذکور میشود و نسبت هر بلدی بهریک از بلاد که مقدم بر او ذکر شده بترتیب

تفصیل می باید **مدینه مشرفه** قدر مسافت آن تا مکه معظمه نود فرسخ است که یازده مرحله باشد **صنعا** تا مکه صد و شصت فرسخ بیست مرحله تا مدینه دویست و ده فرسخ بیست و شش مرحله **لحسا** تا مکه صد و چهل فرسخ هیجده مرحله تا مدینه صد و هفتاد فرسخ یکمرحله تا صنعا دویست و چهل فرسخ سی مرحله **بصره** تا مکه دویست و چهل فرسخ سی مرحله تا مدینه دویست و بیست فرسخ بیست و هشت مرحله تا صنعا سیصد و نود فرسخ چهل و نه مرحله تا لحسا صد و پنجاه فرسخ نوزده مرحله **هرموز** تا مکه دویست و هفتاد فرسخ سی و چهار مرحله تا مدینه دویست و نود فرسخ سی و شش مرحله تا صنعا سیصد و شصت فرسخ چهل و پنج مرحله تا لحسا صد و چهل فرسخ هیجده مرحله تا بصره صد و شصت فرسخ بیست مرحله **شیراز** تا مکه دویست و هفتاد فرسخ سی و چهار مرحله تا مدینه دویست و شصت فرسخ سی و سه مرحله تا صنعا چهارصد و ده فرسخ پنجاه و یک مرحله تا لحسا صد و شصت فرسخ بیست مرحله تا بصره هشتاد فرسخ ده مرحله تا هرموز صد فرسخ سیزده مرحله **بغداد** تا مکه دویست و هشتاد فرسخ سی و پنج مرحله تا مدینه دویست و ده فرسخ بیست و شش مرحله تا صنعا چهارصد و سی فرسخ پنجاه و چهار مرحله تا لحسا دویست و بیست فرسخ بیست و هشت مرحله تا بصره نود فرسخ یازده مرحله تا هرموز دویست و شصت فرسخ سی و سه مرحله تا شیراز

صد و هفتاد فرسخ سی و یک رحله موصل تا دویست و نود فرسخ سی و شش رحله تا مدینه
دویست و ده فرسخ بیست و شش رحله تا صنعا چهارصد و چهل فرسخ پنجاه و پنج رحله
تا لحسا دویست هفتاد فرسخ سی و چهار رحله تا بصره صد و هفتاد فرسخ بیست و یک رحله
تا هرموز سیصد و سی فرسخ چهل و یک رحله تا شیراز دویست و سی فرسخ بیست و نه رحله
تا بغداد هفتاد فرسخ نه رحله اصفهان تا مکه سیصد و ده فرسخ سی و نه رحله تا
مدینه دویست هشتاد فرسخ سی و پنج رحله تا صنعا چهارصد و پنجاه فرسخ سی و شش
رحله تا لحسا دویست ده فرسخ بیست و شش رحله تا بصره هفتاد فرسخ نه رحله تا
هرموز صد و هشتاد فرسخ بیست و سه رحله تا شیراز هفتاد فرسخ نه رحله تا بغداد
صد و ده فرسخ چهارده رحله تا موصل صد و نود فرسخ بیست و چهار رحله دمشق تا
مکه سیصد و بیست فرسخ چهل رحله تا مدینه دویست و [بیست] فرسخ بیست و هشت رحله
تا صنعا چهارصد و هشتاد فرسخ شصت رحله تا لحسا سیصد و پنجاه فرسخ چهل و چهار
رحله تا بصره دویست و شصت سی و سه رحله تا هرموز چهارصد و سی فرسخ
پنجاه و چهار رحله تا شیراز سیصد و پنجاه فرسخ چهل و چهار رحله تا موصل صد و بیست
فرسخ پانزده رحله تا اصفهان سیصد و ده فرسخ سی و هشت رحله جزیره داد
الملک جش سیصد و سی فرسخ چهل و یک رحله تا مدینه سیصد و پنجاه فرسخ چهل و چهار رحله

تا صنعا

تا صنعا دویست و سی فرسخ بیست و نه رحله تا لحسا چهارصد و پنجاه فرسخ پنجاه و شش
رحله تا بصره پانصد و پنجاه فرسخ شصت و هشت رحله تا هرموز پانصد و هشتاد
فرسخ هفتاد و سه رحله تا شیراز پانصد نود فرسخ هفتاد و چهار رحله تا بغداد پانصد
پنجاه فرسخ شصت و نه رحله تا موصل پانصد و سی فرسخ شصت و شش رحله تا اصفهان
ششصد و ده فرسخ هفتاد و شش رحله تا دمشق چهارصد و هشتاد فرسخ رحله
یزد تا مکه سیصد و چهل فرسخ چهل و سه رحله تا مدینه سیصد و ده فرسخ سی و نه
رحله تا صنعا چهارصد و هشتاد فرسخ شصت رحله تا لحسا دویست و سی فرسخ
بیست و نه رحله تا بصره صد و ده فرسخ چهارده رحله تا هرموز صد و شصت فرسخ
بیست رحله تا شیراز هفتاد فرسخ نه رحله تا بغداد صد و هفتاد فرسخ بیست و یک رحله
تا موصل دویست و چهل فرسخ سی رحله تا اصفهان شصت فرسخ هشت رحله تا دمشق
سیصد و شصت فرسخ چهل و پنج رحله تا حبشه ششصد و پنجاه فرسخ هشتاد یک رحله
مصر سیصد و چهل فرسخ چهل و سه رحله تا مدینه دویست و هفتاد فرسخ سی و چهار
رحله تا صنعا چهارصد و هفتاد فرسخ پنجاه و نه رحله تا لحسا چهارصد و چهل فرسخ
پنجاه و پنج رحله تا بصره چهارصد و ده فرسخ پنجاه یک رحله تا هرموز پانصد و چهل فرسخ
شصت و هشت رحله تا شیراز چهارصد و نود فرسخ شصت و یک رحله تا بغداد سیصد و چهل

فرسخ چهل و سه رحله تا موصل دویست و هشتاد فرسخ سی و پنج رحله تا اصفهان چهار
صد و پنجاه فرسخ پنجاه و شش رحله تا دمشق صد و هفتاد فرسخ بیست و یک رحله تا حبشه
سیصد و هشتاد فرسخ چهل و هشت رحله تا یزد پانصد و ده فرسخ شصت و چهار رحله
حلب تا مکه سیصد و چهل فرسخ چهل و سه رحله تا مدینه دویست و شصت فرسخ سی و
سه رحله تا صنعا پانصد و ده فرسخ شصت و چهار رحله تا لحسا سیصد و پنجاه
فرسخ چهل و چهار رحله تا بصره دویست و چهل فرسخ سی رحله تا هرموز چهارصد و ده
فرسخ پنجاه و یک رحله تا شیراز سیصد و بیست فرسخ چهل رحله تا بغداد صد و شصت
فرسخ بیست رحله تا موصل هشتاد فرسخ ده رحله تا اصفهان دویست و هفتاد فرسخ
سی و چهار رحله تا دمشق هفتاد فرسخ نه رحله تا حبشه پانصد و چهل فرسخ شصت و
هشت رحله تا یزد سیصد و بیست فرسخ چهل رحله تا مصر دویست و چهل فرسخ سی رحله
قزوین تا مکه سیصد و هفتاد فرسخ چهل و شش رحله تا مدینه سیصد و ده فرسخ
سی و نه رحله تا صنعا پانصد و بیست فرسخ شصت و پنج رحله تا لحسا دویست و
نود فرسخ سی و شش رحله تا بصره صد و سی فرسخ شانزده رحله تا هرموز دویست و
شصت فرسخ سی و سه رحله تا شیراز پانصد و پنجاه فرسخ نود ده رحله تا بغداد صد و
ده فرسخ چهارده رحله تا موصل صد و هفتاد فرسخ بیست و یک رحله تا اصفهان هشتاد فرسخ

ده رحله

ده رحله تا دمشق دویست و هشتاد فرسخ سی و پنج رحله تا حبشه شش فرسخ هفتاد و پنج
رحله تا یزد صد و ده فرسخ چهارده رحله تا مصر چهارصد فرسخ پنجاه رحله تا حلب دویست و
چهل فرسخ سی رحله تبریز سیصد و نود فرسخ چهل و نه رحله تا مدینه سیصد و سی فرسخ چهل و
یک رحله تا صنعا پانصد و پنجاه فرسخ شصت و نه رحله تا لحسا سیصد و چهل فرسخ چهل و
سه رحله تا بصره صد و چهل فرسخ هیجده رحله تا هرموز سیصد و چهل فرسخ چهل و سه
رحله تا شیراز دویست و سی فرسخ و بیست و نه رحله تا بغداد صد و بیست فرسخ پانزده
تا موصل صد و سی فرسخ شانزده تا اصفهان صد و شصت فرسخ بیست رحله تا دمشق دویست و
سی فرسخ بیست و نه رحله تا حبشه سیصد و شصت فرسخ هشتاد و سه رحله تا یزد
صد و نود فرسخ بیست و چهار رحله تا مصر چهارصد فرسخ پنجاه رحله تا حلب صد و
هشتاد فرسخ بیست و سه رحله تا قزوین نود فرسخ پانزده رحله ارزن الروم تا
مکه چهارصد فرسخ پنجاه رحله تا مدینه سیصد و سی فرسخ چهل و یک رحله تا صنعا پانصد و
شصت فرسخ هفتاد رحله تا لحسا سیصد و هشتاد فرسخ چهل و هشت رحله تا بصره
دویست و پنجاه فرسخ سی و یک رحله تا هرموز چهارصد فرسخ پنجاه رحله تا شیراز سیصد و
ده فرسخ سی و نه رحله تا بغداد صد و سی فرسخ شانزده رحله تا موصل صد و ده فرسخ
چهارده رحله تا اصفهان دویست و سی فرسخ بیست و نه رحله تا دمشق صد و هفتاد

وبیست ویکرحله تا حبشه ششصد وچهل فرسخ چهل وسه مرحله تا حلب صد وده فرسخ
چهارده مرحله تا قزوین صد وهشتاد فرسخ بیست وسه مرحله تا تبریز صد وده فرسخ
چهارده مرحله سبزوار تا مکه چهارصد وبیست فرسخ پنجاه ودو مرحله تا مدینه سیصد و
نود فرسخ چهل ونه مرحله تا صنعا پانصد وهفتاد فرسخ هفتاد ویکرحله تا لحسا سیصد وسی
فرسخ چهل ویکرحله تا بصره صد ونود فرسخ بیست وچهار مرحله تا هرموز دویست وشصت
فرسخ سی وسه مرحله تا شیراز نصد وهشتاد فرسخ بیست وسه مرحله تا بغداد دویست و
ده فرسخ بیست وشش مرحله تا موصل دویست وشصت فرسخ سی وسه مرحله تا اصفهان
صد وبیست فرسخ پانزده مرحله تا دمشق سیصد وهشتاد فرسخ چهل وهشت مرحله تا حبشه
هفتصد وده فرسخ هشتاد ونه مرحله تا یزد صد فرسخ سیزده مرحله تا مصر پانصد وچهل
فرسخ شصت وهشت مرحله تا حلب سیصد وهشتاد فرسخ چهل وهشت مرحله تا قزوین
نود فرسخ یازده مرحله تا تبریز صد وهشتاد فرسخ بیست وسه مرحله تا ارزن الروم دویست
پنجاه فرسخ سی ویکرحله استراباد تا مکه چهارصد وبیست فرسخ پنجاه وسه رحله تا
مدینه سیصد وهفتاد فرسخ چهل وشش رحله تا صنعا پانصد وشصت فرسخ هفتاد
رحله تا لحسا سیصد وبیست فرسخ چهل رحله تا بصره صد وهفتاد فرسخ بیست ویک رحله
تا هرموز دویست هفتاد فرسخ سی وچهار رحله تا شیراز نصد وهشتاد فرسخ بیست وسه

رحله

رحله تا بغداد ایضا صد وهشتاد فرسخ بیست وسه مرحله تا موصل دویست وسی
فرسخ بیست ونه مرحله تا اصفهان صد وده فرسخ چهارده مرحله تا دمشق سیصد وپنجاه
فرسخ چهل وچهار مرحله تا حبشه هفتصد فرسخ هشتاد وهشت مرحله تا یزد صد وده
فرسخ چهارده مرحله تا مصر پانصد وده فرسخ شصت وچهار مرحله تا حلب سیصد وپنجاه فرسخ
چهل وچهار رحله تا قزوین نود فرسخ یازده مرحله تا تبریز صد وسی فرسخ شانزده مرحله تا ارزن
الروم دویست وبیست فرسخ بیست وهشت مرحله تا سبزوار چهل تا سبزوار چهل فرسخ
پنج مرحله هرات تا مکه صد وچهل فرسخ پنجاه وپنج مرحله تا مدینه چهارصد فرسخ پنجاه
رحله تا صنعا پانصد وشصت فرسخ هفتاد رحله تا لحسا سیصد وبیست فرسخ چهل رحله
تا بصره دویست فرسخ بیست وپنج رحله تا هرموز دویست وبیست فرسخ بیست وهشت
رحله تا شیراز نصد وشصت فرسخ بیست رحله تا بغداد دویست وچهل فرسخ سی مرحله
تا موصل سیصد وده فرسخ سی ونه رحله تا اصفهان صد وچهل فرسخ هیجده رحله تا دمشق
چهارصد وده فرسخ پنجاه ویکرحله تا حبشه هفتصد وسی فرسخ نود ویکرحله تا یزد نود
فرسخ یازده مرحله تا مصر پانصد وهشتاد فرسخ هفتاد وسه مرحله تا حلب سیصد وهشتاد
فرسخ چهل وهشت مرحله تا قزوین صد وپنجاه فرسخ نوزده مرحله تا تبریز دویست وبیست
فرسخ بیست وهشت مرحله تا ارزن الروم سیصد وبیست فرسخ چهل مرحله تا سبزوار

هشتاد فرسخ ده مرحله تا استراباد صد فرسخ سیزده مرحله **طوس** تا مکه چهارصد و پنجاه
فرسخ پنجاه و شش مرحله تا مدینه چهارصد و بیست فرسخ پنجاه و سه مرحله تا صنعا ششصد
فرسخ هفتاد و پنج مرحله تا لحسا سیصد و شصت فرسخ چهل و پنج مرحله تا بصره دویست
سی فرسخ بیست و هشت مرحله تا هرموز دویست و هشتاد فرسخ سی و پنج مرحله تا شیراز
دویست فرسخ بیست و پنج مرحله تا بغداد دویست و سی فرسخ بیست و نه مرحله تا موصل
دویست و نود فرسخ سی و شش مرحله تا اصفهان صد و پنجاه فرسخ نوزده مرحله تا دمشق
چهارصد و ده فرسخ پنجاه و یک مرحله تا حبشه هفتصد و شصت فرسخ نود و پنج مرحله تا یزد
صد و سی فرسخ شانزده مرحله تا مصر پانصد و هفتاد فرسخ هفتاد و یک مرحله تا حلب سیصد و
پنجاه فرسخ چهل و چهار مرحله تا قزوین صد و بیست فرسخ پانزده مرحله تا تبریز صد و نود
فرسخ بیست و چهار مرحله تا ارزن الروم دویست و هفتاد فرسخ سی و چهار مرحله تا
سبزوار سی فرسخ چهار مرحله تا استراباد شصت فرسخ هشت مرحله تا هرات هفتاد فرسخ
نه مرحله **شماخی** تا مکه چهارصد و پنجاه فرسخ پنجاه و شش مرحله تا مدینه سیصد و نود
فرسخ چهل و نه مرحله تا صنعا ششصد و بیست فرسخ هفتاد و هشت مرحله تا لحسا سیصد و
نود فرسخ چهل و نه مرحله تا بصره دویست و بیست فرسخ بیست و هشت مرحله تا هرموز
سیصد و شصت فرسخ چهل و پنج مرحله تا شیراز دویست و هفتاد فرسخ سی و چهار مرحله

تا بغداد

تا بغداد صد و هشتاد فرسخ بیست و سه مرحله تا موصل صد و نود فرسخ بیست و چهار
مرحله تا اصفهان ایضا صد و نود فرسخ بیست و چهار مرحله تا دمشق سیصد فرسخ سی و هشت
مرحله تا حبشه هفتصد و بیست فرسخ نود مرحله تا یزد دویست و ده فرسخ بیست و شش
مرحله تا مصر چهارصد و هفتاد فرسخ پنجاه و نه مرحله تا حلب دویست و سی فرسخ بیست و
نه مرحله تا قزوین صد و بیست فرسخ پانزده مرحله تا تبریز هفتاد فرسخ نه مرحله تا ارزن
الروم صد و سی فرسخ شانزده مرحله تا سبزوار پانصد و چهل فرسخ هفتاد مرحله تا استراباد
صد و ده فرسخ چهارده مرحله تا هرات دویست و ده فرسخ بیست و شش مرحله تا طوس
صد و پنجاه فرسخ نوزده **تفلیس** تا مکه پانصد و ده فرسخ شصت و چهار مرحله تا مدینه چهار
صد و سی فرسخ پنجاه و چهار مرحله تا صنعا ششصد و شصت فرسخ هشتاد و سه مرحله
تا لحسا چهارصد و چهل فرسخ پنجاه و پنج مرحله تا بصره سیصد فرسخ سی و هشت مرحله
تا هرموز چهارصد و بیست فرسخ پنجاه و سه مرحله تا شیراز سیصد و سی فرسخ چهل و یک مرحله
تا بغداد دویست و سی فرسخ بیست و نه مرحله تا موصل ایضا دویست و سی فرسخ بیست و
مرحله تا اصفهان دویست و پنجاه فرسخ سی و یک مرحله تا دمشق سیصد و ده فرسخ سی و
نه مرحله تا حبشه هفتصد و پنجاه فرسخ نود و چهار مرحله تا یزد دویست و هفتاد فرسخ
سی و چهار مرحله تا مصر چهارصد و هفتاد فرسخ پنجاه و نه مرحله تا حلب دویست و چهل فرسخ

سی رحله تا قزوین صد و هشتاد فرسخ بیست و سه رحله تا تبریز صد و ده فرسخ چهارده
رحله تا ارزن الروم صد و سی فرسخ شانزده رحله تا سبزوار دویست فرسخ بیست و
پنج رحله تا استراباد صد و هفتاد فرسخ بیست و یک رحله تا هرات دویست و هفتاد فرسخ
سی و چهار رحله تا طوس دویست و ده فرسخ بیست و شش رحله تا شماخی هفتاد فرسخ
نه رحله دلقل شدنویر تا مکه پانصد و پنجاه فرسخ شصت و نه رحله تا مدینه پانصد و
چهل فرسخ شصت و هشت رحله تا صنعا ایضاً پانصد و چهل فرسخ شصت و هشت رحله
تا لحسا ششصد و هفتاد فرسخ هشتاد و چهار رحله تا بصره هفتصد و بیست فرسخ
نود رحله تا هرموز هفتصد و نود فرسخ نود و نه رحله تا شیراز هفتصد و هشتاد
فرسخ نود و هشت رحله تا بغداد ششصد و نود فرسخ هشتاد و شش رحله تا موصل
ششصد و شصت فرسخ هشتاد و سه رحله تا اصفهان هفتصد و نه فرسخ نود و نه
رحله تا دمشق پانصد و شصت فرسخ هفتاد رحله تا حبشه دویست و هفتاد فرسخ
سی و چهار رحله تا یزد هشتصد و سی فرسخ صد و چهار رحله تا مصر چهارصد و ده
فرسخ پنجاه یک رحله تا حلب ششصد و سی فرسخ هفتاد و نه رحله تا قزوین هشتصد
فرسخ صد رحله تا تبریز هفتصد و هشتاد فرسخ نود و هشت رحله تا ارزن الروم هفتصد و
بیست فرسخ نود رحله تا سبزوار هشتصد و نود فرسخ صد و یازده رحله تا استراباد هشتصد و

هفتاد

هفتاد فرسخ صد و نه رحله تا هرات نهصد و بیست فرسخ صد و پانزده رحله تا طوس
ایضاً نهصد و بیست فرسخ صد و پانزده رحله تا شماخی ششصد و چهل فرسخ صد
پنج رحله تا تفلیس هشتصد و شصت فرسخ صد و هشت رحله قندهار تا مکه پانصد و
پنجاه فرسخ شصت و نه رحله تا مدینه پانصد و چهل فرسخ شصت و هشت رحله
تا صنعا ششصد و پنجاه فرسخ هشتاد و یک رحله تا لحسا چهارصد و بیست فرسخ پنجاه و
سه رحله تا بصره ششصد و پنجاه فرسخ صد و چهار رحله تا هرموز سیصد فرسخ سی و هشت
رحله تا شیراز دویست و هشتاد فرسخ سی و پنج رحله تا بغداد چهارصد فرسخ پنجاه رحله
تا موصل چهارصد و هفتاد فرسخ پنجاه و نه رحله تا اصفهان دویست و نود فرسخ
سی و شش رحله تا دمشق پانصد و نود فرسخ هفتاد و چهار رحله تا حبشه
هشتصد و شصت فرسخ سی و هشت رحله تا یزد دویست و چهل فرسخ سی رحله تا مصر هفتصد صد و چ
سی فرسخ نود و یک رحله تا حلب پانصد و چهل فرسخ شصت و هشت رحله تا قزوین سیصد و
ده فرسخ سی و نه رحله تا تبریز سیصد و هشتاد فرسخ چهل و هشت رحله تا ارزن الروم
چهارصد و هشتاد فرسخ شصت رحله تا سبزوار دویست و چهل فرسخ سی رحله تا
استراباد دویست و شصت فرسخ سی و سه رحله تا هرات صد و هفتاد فرسخ بیست و
یک رحله تا طوس دویست و ده فرسخ بیست و شش رحله تا شماخی سیصد و شصت فرسخ

چهل و پنج رحله تا تفلیس چهار صد و ده فرسخ پنجاه و یک رحله تا نوبه هزار و پنجاه فرسخ صد و
سی و یک رحله **بخارا** تا مکه پانصد و پنجاه فرسخ شصت و نه رحله تا مدینه پانصد و
ده فرسخ شصت و چهار رحله تا صنعا ششصد و هشتاد فرسخ هشتاد و پنج رحله
تا لحسا چهار صد و چهل فرسخ پنجاه و پنج رحله تا بصره سیصد و ده فرسخ سی و نه رحله
تا هرموز سیصد و شصت فرسخ چهل و پنج رحله تا شیراز دویست و نود فرسخ سی و
شش رحله تا بغداد سیصد و بیست فرسخ چهل رحله تا موصل سیصد و هفتاد
فرسخ چهل و شش رحله تا اصفهان دویست و چهل فرسخ سی رحله تا دمشق چهار صد و
هشتاد فرسخ شصت رحله تا حبشه هشتصد و چهل فرسخ صد و پنج رحله تا یزد دویست و
بیست فرسخ بیست و هشت رحله تا مصر هشتصد و چهل فرسخ هشتاد رحله تا حلب
چهار صد و بیست فرسخ پنجاه و سه رحله تا قزوین دویست و ده فرسخ بیست و شش رحله
تا تبریز دویست و پنجاه فرسخ سی و یک رحله تا ارزن الروم سیصد و چهل فرسخ چهل و سه
رحله تا سبزوار صد و بیست فرسخ پانزده رحله تا استراباد صد و پنجاه فرسخ نوزده رحله
تا هرات صد و چهل فرسخ هیجده رحله تا طوس صد و بیست فرسخ پانزده رحله تا شماخی دویست
فرسخ بیست و پنج رحله تا تفلیس دویست و سی فرسخ بیست و نه رحله تا نوبه هزار و صد
فرسخ صد و سی و هشت رحله تا قندهار دویست فرسخ بیست و پنج رحله **بلخ** تا مکه

پانصد

پانصد و هشتاد فرسخ هفتاد و سه رحله تا مدینه پانصد و شصت فرسخ هفتاد رحله
تا صنعا ششصد و نود فرسخ هشتاد و شش رحله تا لحسا چهار صد و شصت فرسخ پنجاه و
هشت رحله تا بصره سیصد و شصت فرسخ چهل و پنج رحله تا هرموز سیصد و پنجاه
فرسخ چهل و چهار رحله تا شیراز سیصد و ده فرسخ سی و نه رحله تا بغداد سیصد و نود
فرسخ چهل و نه رحله تا موصل چهار صد و پنجاه فرسخ پنجاه و شش رحله تا اصفهان دویست و
نود فرسخ سی و شش رحله تا دمشق پانصد و شصت فرسخ هفتاد رحله تا حبشه هشتصد و
هشتاد فرسخ صد و ده رحله تا یزد دویست و چهل فرسخ سی رحله تا مصر هفتصد و
ده فرسخ هشتاد و هشت رحله تا حلب پانصد و ده فرسخ شصت و چهار رحله تا
قزوین دویست و هشتاد فرسخ سی و پنج رحله تا تبریز سیصد و چهل فرسخ چهل و سه رحله
تا ارزن الروم چهار صد فرسخ پنجاه و چهار رحله تا سبزوار دویست فرسخ بیست و پنج
رحله تا استراباد دویست و بیست فرسخ بیست و هشت رحله تا هرات صد و شصت
فرسخ بیست رحله تا طوس صد و هفتاد فرسخ بیست و یک رحله تا شماخی سیصد فرسخ سی و
هشت رحله تا تفلیس سیصد و پنجاه فرسخ چهل و چهار رحله تا نوبه هزار و هفتاد فرسخ
صد و سی و چهار رحله تا قندهار صد فرسخ سیزده رحله تا بخارا نود فرسخ یازده رحله
سومنات تا مکه پانصد و نود فرسخ هفتاد و چهار رحله تا مدینه ششصد و پنجاه فرسخ

هشتاد وشش مرحله تا صنعا ششصد فرسخ هفتاد وپنج مرحله تا لحسا پانصد فرسخ
شصت وسه مرحله تا بصره پانصد وچهل فرسخ شصت وهشت مرحله تا هرموز
سیصد ونود فرسخ چهل ونه مرحله تا شیراز چهارصد شصت فرسخ پنجاه وهشت مرحله
تا بغداد ششصد وبیست فرسخ هفتاد وهشت مرحله تا موصل ششصد نود فرسخ
هشتاد وشش مرحله تا اصفهان پانصد وسی فرسخ هفتاد مرحله تا دمشق هفتصد
نود فرسخ نود ونه مرحله تا حبشه هشتصد وهشت فرسخ و هشت مرحله تا نود
چهارصد وهشتاد [illegible] فرسخ شصت مرحله تا مصر نهصد فرسخ صد وسی [illegible] مرحله
تا حلب هفتصد وهفتاد فرسخ نود وشش مرحله تا قزوین پانصد وهشتاد فرسخ هفتاد
وسه مرحله تا تبریز ششصد وهفتاد هشتاد وچهار مرحله تا ارزن الروم هفتصد و
پنجاه فرسخ نود وچهار مرحله تا سبزوار پانصد وچهل فرسخ شصت وهشت مرحله
تا استراباد پانصد و شصت فرسخ هفتاد مرحله تا هراة چهارصد هشتاد فرسخ شصت
مرحله تا طوس پانصد وچهل فرسخ شصت وهشت مرحله تا شماخی ششصد وهفتاد
فرسخ هشتاد وچهار مرحله تا تفلیس هفتصد وبیست فرسخ نود مرحله تا نوبه هزار و
صد وده فرسخ صد وسی ونه مرحله تا قندهار سیصد هشتاد فرسخ چهل وهشت
مرحله تا بخارا پانصد وشصت فرسخ هفتاد مرحله تا بلخ چهارصد وهفتاد فرسخ

پنجاه

پنجاه ونه مرحله **مولتان** تا مکه ششصد وسی فرسخ هفتاد ونه مرحله تا مدینه [illegible]
ششصد وسی فرسخ هفتاد ونه مرحله تا صنعا هفتصد وبیست فرسخ نود مرحله
تا لحسا پانصد وده فرسخ شصت وچهار مرحله تا بصره چهارصد وچهل فرسخ
پنجاه وپنج مرحله تا هرموز سیصد وهشتاد فرسخ چهل وهشت مرحله تا شیراز ایضا
سیصد وهشتاد فرسخ چهل وهشت مرحله تا بغداد پانصد فرسخ شصت و
سه مرحله تا موصل پانصد وشصت فرسخ هفتاد مرحله تا اصفهان سیصد وهشتاد
فرسخ چهل وهشت مرحله تا دمشق ششصد وهفتاد فرسخ هشتاد وچهار مرحله
تا یزد سیصد وسی فرسخ چهل ویک مرحله تا مصر هشتصد وسی فرسخ صد وچهار مرحله
تا حلب ششصد وبیست فرسخ هفتاد وهشت مرحله تا قزوین سیصد ونود
فرسخ چهل ونه مرحله تا تبریز چهارصد وهفتاد فرسخ پنجاه ونه مرحله تا ارزن الروم
پانصد وشصت فرسخ هفتاد مرحله تا سبزوار سیصد وده فرسخ سی ونه مرحله
تا استراباد سیصد وپنجاه فرسخ چهل وچهار مرحله تا هرات دویست پنجاه فرسخ
سی ویک مرحله تا طوس دویست ونود فرسخ سی وشش مرحله تا شماخی چهارصد وسی فرسخ
پنجاه وچهار مرحله تا تفلیس سیصد وهشتاد فرسخ چهل وهشت مرحله تا نوبه هزار و
صد وپنجاه فرسخ صد وچهل وچهار مرحله تا قندهار نود فرسخ یازده مرحله تا بخارا

دویست و پنجاه فرسخ سی و یک رحله تا بلخ صد و چهل فرسخ هیجده رحله تا سومنات سیصد و
هشتاد فرسخ چهل و هشت رحله قسطنطنیه تا مکه ششصد و چهل فرسخ هشتاد رحله تا مدینه
صنعاء
پانصد و پنجاه فرسخ هشتاد و سه رحله تا هفتصد و نود فرسخ نود و نه رحله تا لحسا
ششصد و شصت فرسخ هشتاد و سه رحله تا بصره پانصد و شصت فرسخ هفتاد رحله تا هرموز
هفتصد و ده فرسخ هشتاد و نه رحله تا شیراز ششصد و بیست فرسخ هفتاد و هشت رحله
تا بغداد چهارصد و بیست فرسخ پنجاه و سه رحله تا موصل سیصد و نود فرسخ چهل و نه رحله
تا اصفهان پانصد و شصت فرسخ هفتاد رحله تا دمشق سیصد و سی فرسخ چهل و یک رحله
تا حبشه هفتصد و سی فرسخ نود و یک رحله تا یزد ششصد فرسخ هفتاد و پنج رحله تا مصر
سیصد و هفتاد فرسخ چهل و شش رحله تا حلب سیصد و بیست فرسخ چهل رحله تا قزوین
پانصد فرسخ شصت و سه رحله تا تبریز چهارصد و ده فرسخ پنجاه و یک رحله تا ارزن الروم
سیصد و بیست فرسخ چهل رحله تا سبزوار پانصد و شصت فرسخ هفتاد رحله تا
استراباد پانصد و سی فرسخ شصت و شش رحله تا هرات ششصد و سی فرسخ هفتاد
و نه رحله تا طوس پانصد و هشتاد فرسخ هفتاد و سه رحله تا شماخی چهارصد و سی
فرسخ پنجاه و چهار رحله تا تفلیس سیصد و هشتاد فرسخ چهل و هشت رحله تا نوبه هفتصد و
ده فرسخ نود و نه رحله تا قندهار هفتصد و هشتاد فرسخ نود و هشت رحله تا بخارا

ششصد و ده فرسخ و هفتاد و شش رحله تا بلخ هفتصد و ده فرسخ و هشتاد و نه رحله
تا سومنات هزار و شصت فرسخ صد و سی رحله تا ملتان هشتصد و پنجاه فرسخ هشتاد
تا مکه
و نه رحله بلغار ششصد و شصت فرسخ هشتاد و سه رحله تا مدینه پانصد و نود
فرسخ هفتاد و چهار رحله تا صنعا هشتصد و ده فرسخ صد و یک رحله تا لحسا پانصد و نود
فرسخ هفتاد و چهار رحله تا بصره چهارصد و پنجاه فرسخ پنجاه و شش رحله تا هرموز پانصد و
شصت فرسخ هفتاد و یک رحله تا شیراز چهارصد و هفتاد فرسخ پنجاه و نه رحله تا بغداد سیصد و
نود فرسخ چهل و نه رحله تا موصل سیصد و هشتاد فرسخ چهل و هشت رحله تا اصفهان سیصد و
نود فرسخ چهل و نه رحله تا دمشق چهارصد و شصت فرسخ پنجاه و هشت رحله تا حبشه
نهصد فرسخ صد و سیزده رحله تا یزد چهارصد فرسخ پنجاه رحله تا مصر ششصد فرسخ
چهل و نه رحله تا حلب سیصد و نود فرسخ چهل و نه رحله تا قزوین سیصد و بیست فرسخ
چهل رحله تا تبریز دویست و هفتاد فرسخ سی و چهار رحله تا ارزن الروم دویست و هشتاد
فرسخ سی و پنج رحله تا سبزوار صد و ده فرسخ سی و نه رحله تا استراباد دویست و نه فرسخ
و سی و شش رحله تا هرات سیصد و شصت فرسخ چهل و پنج رحله تا طوس دویست و نود فرسخ
سی و شش رحله تا شماخی دویست و ده فرسخ بیست و شش رحله تا تفلیس صد و شصت
فرسخ بیست رحله تا نوبه هزار فرسخ صد و بیست و پنج رحله تا قندهار چهارصد و شصت

فرسخ پنجاه وهشت مرحله تا بخارا دویست وشصت فرسخ سی وسه مرحله تا بلخ سیصد
هفتاد فرسخ چهل وشش مرحله تا سومنات هشتصد فرسخ صد مرحله تا مولتان پانصد فرسخ
شصت وسه مرحله تا قسطنطنیه چهارصد وسی فرسخ پنجاه وچهار مرحله کشمیر
تا مکه ششصد وهفتاد فرسخ هشتاد وچهار مرحله تا مدینه ششصد وده فرسخ هفتاد
وشش مرحله تا صنعا هفتصد وهفتاد فرسخ نود وشش مرحله تا لحسا پانصد وپنجاه
فرسخ شصت ونه مرحله تا بصره چهارصد وهفتاد فرسخ پنجاه ونه مرحله تا بغداد
پانصد وده فرسخ شصت وچهار مرحله تا موصل پانصد وهفتاد فرسخ هفتاد ویک مرحله
تا اصفهان چهارصد فرسخ پنجاه مرحله تا دمشق هشتصد وهشتاد فرسخ هشتاد وپنج
مرحله تا حبشه نهصد وهفتاد فرسخ صد وبیست ویک مرحله تا یزد سیصد و
پنجاه فرسخ چهل وچهار مرحله تا مصر هشتصد وهشتاد فرسخ صد وده مرحله تا حلب ششصد
وسی فرسخ ... مرحله تا قزوین چهارصد وده فرسخ وپنجاه ویک مرحله تا تبریز چهارصد هفتاد و
هشتاد فرسخ شصت مرحله تا ارزن الروم پانصد وشصت فرسخ هفتاد تا سبزوار
سیصد وبیست فرسخ چهل مرحله تا استراباد سیصد وپنجاه فرسخ چهل وچهار مرحله
تا هرات دویست وهفتاد فرسخ سی وچهار مرحله تا طوس دویست ونود فرسخ سی و
شش مرحله تا شماخی چهارصد وبیست فرسخ پنجاه وسه مرحله تا تفلیس چهارصد

هفتاد

هفتاد فرسخ پنجاه ونه مرحله تا نوبه هزار وصد وهفتاد فرسخ چهل وشش مرحله تا قندهار
صد وبیست فرسخ پانزده مرحله تا بخارا دویست وسی فرسخ بیست ونه مرحله تا بلخ صد
سی فرسخ شانزده مرحله تا سومنات چهارصد وبیست فرسخ پنجاه وسه مرحله تا مولتان
شصت فرسخ هشت مرحله تا قسطنطنیه هشتصد وسی فرسخ صد وچهار مرحله تا
بلغار چهارصد وهفتاد فرسخ صد ونه مرحله ختن تا مکه هفتصد وده فرسخ هشتاد
ونه مرحله تا مدینه ششصد وهشتاد فرسخ هشتاد وپنج مرحله تا صنعا هشتصد و
سی فرسخ صد وچهل مرحله تا لحسا ششصد فرسخ هفتاد وپنج مرحله تا جهرم پانصد
فرسخ وشصت سه مرحله تا هرموز پانصد وده فرسخ وشصت تا شیراز چهارصد وپنجاه وچهار مرحله تا
فرسخ وپنجاه وشش مرحله تا [illegible] فرسخ شصت وچهار مرحله تا موصل پانصد وپنجاه فرسخ بغداد پانصد وده
شصت ونه مرحله تا اصفهان چهارصد وبیست فرسخ پنجاه وسه مرحله تا دمشق
ششصد وهشتاد فرسخ هشتاد وسه مرحله تا حبشه هزار ودویست فرسخ صد وبیست
وهشت مرحله تا یزد سیصد وهشتاد فرسخ چهل وهشت مرحله تا مصر هشتصد وده
فرسخ صد ویک مرحله تا حلب پانصد ونود فرسخ هفتاد وچهار مرحله تا قزوین سیصد و
هشتاد فرسخ چهل وهشت مرحله تا تبریز چهارصد وسی فرسخ پنجاه وچهار مرحله
تا ارزن الروم پانصد وشصت فرسخ وچهار مرحله تا سبزوار سیصد وده فرسخ سی

نه مرحله تا استراباد سیصد و سی فرسنگ چهل و یک مرحله تا هرات سیصد فرسنگ سی و هشت
مرحله تا طوس دویست هشتاد فرسنگ سی و پنج مرحله تا شماخی سیصد و هفتاد فرسنگ
چهل و شش مرحله تا تفلیس سیصد و هشتاد فرسنگ چهل و هشت مرحله تا نوبه هزار و
صد و هشتاد فرسنگ چهل و هشت مرحله تا قندهار دویست و چهل فرسنگ سی مرحله تا
بخارا صد و نود فرسنگ بیست و چهار مرحله تا بلخ صد و شصت فرسنگ بیست و
مرحله تا سومنات پانصد و هشتاد فرسنگ هفتاد و سه مرحله تا مولتان
دویست فرسنگ بیست و هشت مرحله تا قسطنطنیه هفتصد و چهل فرسنگ نود و سه مرحله
تا بلغار سیصد و چهل فرسنگ و چهل و سه مرحله تا کشمیر صد و هفتاد فرسنگ بیست و یک مرحله مکه
تا مکه هفتصد و سی فرسنگ نود و یک مرحله تا مدینه هفتصد و پنجاه فرسنگ نود و چهار
مرحله تا صنعا هشتصد فرسنگ صد مرحله تا لحسا ششصد و ده فرسنگ هفتاد و شش
مرحله تا بصره پانصد و هشتاد فرسنگ هفتاد و سه مرحله تا هرموز چهارصد و نود
فرسنگ شصت و یک مرحله تا شیراز پانصد و ده فرسنگ شصت و چهار مرحله تا بغداد ششصد
چهل فرسنگ هشتاد مرحله تا موصل هفتصد فرسنگ هشتاد و هشت مرحله تا اصفهان پانصد و
سی فرسنگ شصت و شش مرحله تا دمشق هشتصد و بیست فرسنگ صد و سه مرحله تا حبشه
هزار و سی فرسنگ صد و بیست و نه مرحله تا تبریز چهارصد و هشتاد فرسنگ شصت مرحله

تا مصر

تا مصر نهصد و هفتاد فرسنگ صد و بیست و یک مرحله تا حلب هفتصد و هشتاد
فرسنگ نود و هشت مرحله تا قزوین پانصد و شصت فرسنگ هفتاد مرحله تا تبریز
ششصد و سی فرسنگ هفتاد و نه مرحله تا   هشتاد فرسنگ شصت مرحله
تا   مرحله تا هرات چهارصد و
صد و شصت   صد فرسنگ هشتاد و پنج
مرحله تا تفلیس ششصد و پنجاه فرسنگ هشتاد و یک مرحله تا نوبه هزار و دویست و شصت
فرسنگ صد و پنجاه و هشت مرحله تا قندهار دویست و پنجاه فرسنگ سی و یک مرحله تا
بخارا چهارصد و سی فرسنگ پنجاه و چهار مرحله تا بلخ سیصد و بیست فرسنگ چهل مرحله
تا سومنات دویست و پنجاه فرسنگ سی و یک مرحله تا مولتان صد و هشتاد فرسنگ بیست و سه
مرحله تا قسطنطنیه هزار فرسنگ صد و بیست و پنج مرحله تا بلغار ششصد و شصت
فرسنگ هشتاد و سه مرحله تا کشمیر دویست و ده فرسنگ بیست و شش مرحله تا ختن
سیصد و شصت فرسنگ چهل و پنج مرحله تبت تا مکه هفتصد و چهل فرسنگ نود و
سه مرحله تا مدینه هفتصد و ده فرسنگ هشتاد و نه مرحله تا صنعا هشتصد و شصت
فرسنگ صد و هشت مرحله تا لحسا ششصد و بیست فرسنگ هفتاد و هشت مرحله تا بصره پانصد و
سی فرسنگ شصت و شش مرحله تا هرموز پانصد و بیست فرسنگ شصت و پنج مرحله

تا شیراز چهارصد و هشتاد فرسخ شصت رحله تا ... پانصد و پنجاه فرسخ شصت و
نه مرحله تا ... پنج مرحله تا اصفهان

رحله تا دمشق هفتصد فرسخ هشتاد و هشت مرحله تا حبشه هزار و پنجاه
فرسخ صد و سی و یک رحله تا یزد چهارصد و ده فرسخ پنجاه و یک رحله تا مصر هشتصد و
شصت فرسخ صد و هشت رحله تا حلب ششصد و پنجاه فرسخ هشتاد و یک رحله
تا قزوین چهارصد و سی فرسخ پنجاه و چهار رحله تا تبریز چهارصد و نود فرسخ
شصت و یک رحله تا ارزن الروم پانصد و شصت فرسخ هفتاد رحله تا سبزوار سیصد و
شصت فرسخ چهل و پنج مرحله تا استراباد سیصد و هشتاد فرسخ چهل و هشت رحله
تا هرات سیصد و سی فرسخ چهل و یک رحله تا طوس سیصد و بیست فرسخ چهل رحله
تا شماخی چهارصد و بیست فرسخ پنجاه و سه رحله تا تفلیس چهارصد و پنجاه
فرسخ پنجاه و شش رحله تا قندهار دویست و بیست فرسخ بیست و هشت رحله
تا بخارا دویست و چهل فرسخ سی رحله تا بلخ صد و هشتاد فرسخ بیست و سه مرحله
تا سومنات پانصد و چهل فرسخ شصت و هشت رحله تا مولتان صد و هفتاد فرسخ
بیست و یک رحله تا قسطنطنیه هشتصد و ده فرسخ صد و یک رحله تا
بیست فرسخ پنجاه و سه رحله تا کشمیر

تاختن

تا ختن هفتاد فرسخ ... قرطبه دار الملک تا
مکه ... تا مدینه هفتصد و شصت فرسخ نود و پنج
رحله تا صنعا نهصد و بیست فرسخ صد و پانزده رحله تا لحسا نهصد و ده فرسخ
صد و چهارده رحله تا بصره هشتصد و هفتاد فرسخ صد و [illegible] و نه مرحله
تا هرمز نهصد و هفتاد فرسخ صد و بیست و یک رحله تا شیراز نهصد و چهل
فرسخ صد و هیجده رحله تا بغداد هفتصد و هشتاد فرسخ نود و هشت رحله تا موصل
هفتصد و ده فرسخ هشتاد و نه رحله تا اصفهان نهصد فرسخ صد و سیزده مرحله
تا دمشق ششصد فرسخ هفتاد و پنج رحله تا حبشه هفتصد و سی فرسخ نود و
یک رحله تا یزد نهصد و پنجاه فرسخ صد و نوزده مرحله تا مصر پانصد فرسخ شصت و
سه رحله تا حلب ششصد و پنجاه فرسخ هشتاد و سه رحله تا قزوین هشتصد و
هفتاد فرسخ صد و نه رحله تا تبریز هفتصد و نود فرسخ نود و نه رحله تا ارزن
الروم ششصد و نود فرسخ هشتاد و شش رحله تا سبزوار نهصد و چهل فرسخ
صد و هیجده رحله تا استراباد نهصد و ده فرسخ صد و چهارده مرحله تا هرات
هزار فرسخ صد و بیست و پنج مرحله تا طوس نهصد و هفتاد فرسخ صد و بیست و
یک رحله تا شماخی ششصد و ... چهار مرحله تا تفلیس هشتصد و

فرسخ هفتاد مرحله تا قندهار

چهل و شش مرحله تا　　　　مرحله تا

بلخ هزار و صد و بیست فرسخ صد و چهل مرحله تا سومنات هزار و سیصد و
هشتاد فرسخ صد و هفتاد و سه مرحله تا مولتان هزار و دویست و پنجاه
فرسخ صد و پنجاه و شش مرحله تا قسطنطنیه چهارصد و پنجاه فرسخ پنجاه و
شش مرحله تا بلغار هشتصد و شصت فرسخ صد و هشت مرحله تا کشمیر
هزار و دویست و پنجاه فرسخ صد و پنجاه و شش مرحله تا ختن هزار و صد و
هفتاد فرسخ صد و چهل و شش مرحله تا اکره هزار و چهارصد و ده فرسخ صد و
هفتاد و شش مرحله تا تبت هزار و دویست و چهل فرسخ صد و پنجاه و پنج مرحله
خان بالغ تا مکه نهصد و نود فرسخ صد و بیست و چهار مرحله تا مدینه نهصد و
شصت فرسخ صد و بیست مرحله تا صنعا هزار و صد فرسخ صد و سی و هشت
مرحله تا لحسا هشتصد و هفتاد فرسخ صد و نه مرحله تا بصره هفتصد و شصت
فرسخ نود و پنج مرحله تا هرموز هفتصد و پنجاه فرسخ نود و چهار مرحله تا شیراز
هفتصد و بیست فرسخ نود مرحله تا بغداد هفتصد و هشتاد فرسخ نود و هشت
مرحله تا موصل ششصد و بیست فرسخ صد و سه مرحله تا

هشتاد

هشتاد و شش مرحله تا دمشق نهصد و　　　　تا جسته
هزار و سیصد فرسخ صد و　　　　فرسخ هشتاد و
سه مرحله　　　　تا حلب هشتصد و شصت فرسخ
صد و هشت مرحله تا قزوین ششصد و هشتاد فرسخ هشتاد و پنج مرحله تا
تبریز هفتصد فرسخ هشتاد و هشت مرحله تا ارزن الروم هفتصد و شصت
فرسخ نود و پنج مرحله تا استراباد ششصد و ده فرسخ هفتاد و شش مرحله تا هرات
پانصد و هفتاد فرسخ هفتاد و یک مرحله تا طوس پانصد و شصت فرسخ هفتاد مرحله
تا شماخی ششصد و چهل فرسخ هشتاد مرحله تا تفلیس ششصد و پنجاه فرسخ
هشتاد و سه مرحله تا نوبه هزار و چهارصد و هفتاد فرسخ صد و هشتاد و چهار
مرحله تا قندهار چهارصد و هشتاد فرسخ شصت مرحله تا بخارا چهارصد و هفتاد
فرسخ پنجاه و نه مرحله تا بلخ چهارصد و بیست فرسخ پنجاه و سه مرحله تا سومنات
هفتصد و ده فرسخ هشتاد و نه مرحله تا مولتان چهارصد فرسخ پنجاه مرحله
تا قسطنطنیه نهصد و هشتاد فرسخ صد و بیست و سه مرحله تا بلغار پانصد و
شصت فرسخ هفتاد مرحله تا کشمیر سیصد و پنجاه فرسخ چهل و چهار مرحله تا ختن
دویست و نود فرسخ سی و شش مرحله تا اکره چهارصد و سی فرسخ پنجاه و چهار مرحله

هشتاد فرسخ صد و بیست و سه مرحله تا　　　　فرسخ صد و
چهل و یک مرحله تا موصل　　　　تا اصفهان هزار و بیست
فرسخ　　　　بیست فرسخ
فرسخ صد و شصت و پنج مرحله تا جبسه هزار و چهارصد فرسخ صد و هفتاد و پنج مرحله
تا یزد نهصد و هفتاد فرسخ صد و بیست و یک مرحله تا مصر هزار و چهارصد و چهل
فرسخ صد و هشتاد مرحله تا حلب هزار و دویست و هشتاد فرسخ صد و شصت مرحله
تا قزوین هزار و شصت فرسخ صد و سی و سه مرحله تا تبریز هزار و صد و چهل فرسخ
صد و چهل و سه مرحله تا ارزن الروم هزار و دویست و سی فرسخ صد و پنجاه و چهار
مرحله تا سبزوار نهصد و نود فرسخ صد و سی و چهار مرحله تا استراباد هزار و بیست
فرسخ صد و بیست و هشت مرحله تا هرات نهصد و بیست فرسخ صد و پانزده مرحله
تا طوس نهصد و هشتاد فرسخ صد و بیست و سه مرحله تا شماخی هزار و صد و
ده فرسخ صد و سی و نه مرحله تا تفلیس هزار و صد و بیست فرسخ صد و چهل مرحله
تا نوبه هزار و ششصد شصت فرسخ دویست و هشت مرحله تا قندهار هفتصد و
هفتاد فرسخ نود و شش مرحله تا بخارا نهصد و پنجاه فرسخ صد و نوزده مرحله
تا بلخ هشتصد و چهل فرسخ صد و پنج مرحله تا سومنات نهصد و شصت فرسخ صد و بیست

مرحله تا مولتان هفتصد و ده فرسخ هشتاد و نه مرحله تا قسطنطنیه هزار و پانصد و
چهل فرسخ صد و نود و سه مرحله تا بلغار هزار و هشتاد فرسخ صد و چهل و هشت
مرحله تا کشمیر هفتصد و بیست فرسخ نود مرحله تا ختن هشتصد و بیست فرسخ
صد و هشت مرحله تا اکره پانصد و چهل فرسخ شصت و هشت مرحله تا تبت هفتصد و
نود فرسخ نود و نه مرحله تا اندلس هزار و نهصد و ده فرسخ دویست و سی و نه
مرحله تا خان بالغ هفتصد و نود فرسخ نود و نه مرحله تا چین سیصد و ده فرسخ سی و

نه مرحله

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله اجمعین هذه شبهة مشکلة و مغالطة معضلة
اوردها الاشاعرة علی المعتزلة والامامیة تلجی الی القول بالاضطرار والاجبار و نفی الاختیار
عن اختیار الاختیار محتجین بها علی ذاتیة القبح دنفع اعتقاد عقلیة الحسن قد تصدی لدفعها
عقلاء الفریقین و تعرض لحلها علماء الطائفتین و لم یوجد من سابقیهم [illegible] ما یغنی من
جوع و لم یبصر من لاحقیهم شیء مسموع و لم یرشد احد منهم الی الصواب بل اضطربوا فی
الحل غایة الاضطراب حتی انهم قالوا بامور رکیکة و اشیاء قبیحة مثل جواز الترجیح بلا مرجح
وغیر ذلک فرارا عن الزامها و تفصیا عن اشکالها مع ان القول بها بطلانها [illegible] الاشکال [illegible]

تا تبت دویست و تا اندلس هزار و چهار صد

الملك جبن تا مكه

تا مدینه هزار و صد و هشتاد فرسخ

صد و چهل و هشت رحله تا لحسا هزار و دویست فرسخ صد و بیست و هشت

رحله تا بصره نهصد و نود فرسخ صد و بیست و چهار رحله تا هرموز هشتصد و پنج

نود فرسخ صد و پانزده رحله تا شیراز نهصد و بیست فرسخ صد و پانزده رحله تا بغداد

هزار و شصت فرسخ صد و سی رحله تا موصل هزار و صد و بیست فرسخ صد و چهل و

پنج رحله تا اصفهان نهصد و پنجاه فرسخ صد و نوزده رحله تا دمشق هزار و دویست و

چهل فرسخ صد و پنجاه و پنج رحله تا حبشه هزار و چهار صد و چهل فرسخ صد و هشتاد

رحله تا یزد هشتصد و نود فرسخ صد و پانزده رحله تا مصر هزار و سیصد و نود

فرسخ صد و هفتاد و چهار رحله تا حلب هزار و صد و نود فرسخ صد و چهل و نه رحله

تا قزوین نهصد و شصت فرسخ صد و بیست رحله تا تبریز هزار و چهل فرسخ صد و

سی رحله تا ارزن الروم هزار و صد و بیست فرسخ صد و چهل رحله تا سبزوار

هشتصد و هشتاد فرسخ صد و ده رحله تا استراباد نهصد و ده فرسخ صد و

چهارده رحله تا هرات هشتصد و ده فرسخ صد و یک رحله تا طوس هشتصد و

شش رحله تا شماخی نهصد و نود فرسخ

بیست فرسخ صد و

هشتاد فرسخ فرسخ هشتاد و

چهار رحله تا بخارا هشتصد فرسخ صد رحله تا بلخ هفتصد فرسخ هشتاد و هشت

رحله تا سومنات ششصد و ده فرسخ هفتاد و شش رحله تا ملتان پانصد و هشتاد فرسخ

هفتاد و سه رحله تا قسطنطنیه هزار و سیصد و نود فرسخ هفتاد و چهار رحله

تا بلغار نهصد و نود فرسخ صد و بیست و چهار رحله تا کشمیر پانصد هشتاد فرسخ

هفتاد و سه رحله تا ختن ششصد و هفتاد فرسخ هشتاد و چهار رحله تا اکره

چهار صد و سی فرسخ پنجاه و چهار رحله تا تبت ششصد فرسخ هفتاد و پنج رحله

تا اندلس هزار و هشتصد و ده فرسخ دویست و بیست و شش رحله تا خان

بالغ پانصد و چهل فرسخ شصت و هشت رحله سراندیب تا مکه هزار و صد و

چهل فرسخ صد و چهل و سه رحله تا مدینه هزار و صد و هشت فرسخ صد و

چهل و پنج رحله تا صنعا هزار و صد و سی فرسخ صد و چهل و یک رحله تا لحسا

هزار و سی فرسخ صد و بیست و نه رحله تا بصره هزار و پنجاه فرسخ صد و

یک رحله تا هرموز نهصد و بیست فرسخ صد و پانزده رحله تا شیراز نهصد و

ما دفع الاعضال و زاد التحقیق الحال فعلیه بمطالعة حاشیة قطب دایرة الفضل و الکمال افضل المحققین افا جمال طاب ثراه علی المختصر الحاجبی ولحسن ما ذکر فی حلها و تشبث

فی دفعها علی ما هو الآن مسلم عند الکل بما ذکره استاد الکل فی الکل والد الفاضل المعظم

الیه فی حاشیة المذکورة اجابة لالتماس الولد الامجد و هو ان المرجح للفعل الاختیاری و

الموجب له هو ذات الفاعل المختار بشرط حصول العلم له بنفعه بان ذات الصالح تقتضی الحسن

و ذات الطالح تقتضی القبح والفرق بین الاختیاری والاضطراری ان الاختیاری یجب صدوره

عن الفاعل بسبب وجود الاراده مع عدم الفا و ان کان وجود الارادة لیس اختیاریه والاضطراری

یصدر عنه اما بغیر شعور او بقسر قاسر هذا خلاصة ما ذکره فی الحل و مجمله و من اراد التفصیل

فلیرجع الی الحاشیة و غیر خفی علی المتأمل العاقل المنصف الکامل ان ما ذکره ره ایضا مثل ما ذکره

و لا یشفی العلیل و لا یروی الغلیل فانه و ان لم یکن قولا بالاجبار لکنه قول بالاضطرار الذی

فی القبح والفساد مثل القول بالاجبار و ان التفرقة المذکورة مجرد اصطلاح فرارا عن

الکفاح الانقیاد بالالجاء و ربما یظهر من کلامه ره الاعتراف بما ذکرنا حیث یشعر بالعجز عن

حل الشبهه و انه للضرر فی العجز بعد ثبوت المذهب بالبینة و ظهر من الفاضل ایضا عنوانی التغییر

والاضطراب و عجزه عن درك الصواب لوقوع المحذور بین المحذورین و دوران الاشکال بین

الاشکالین فتوجهت نحو الحل مع فقد البضاعة و عدم الاستطاعه و ضیق المجال واختلال

الاحوال و بلبال البال و انا العبد الاذل و الاقل الاقل ابن محمد اکمل رجیا ان یکون ما ذکرت

حلا لها و ان کان ما رجوت علی ما رجوت فمن عجیب الطاف ربی و عظیم انعام منعمی فلانه

لم یزل کان رفیقا رحیما عطوفا کریما لطیفا شفیقا و ربما رفیقا و ان لم یکن علی ما رجوت

فغیر عجیب من قاصر مثلی و غیر غریب من فاتر فکری بل کونی فی خطا ان یکون فکری یتطیر افکارهم

و ان لم یکن حلا و کسر فالشبهه هذه قال شارح المختصر و استدل بان فعل العبد غیر مختار

بل فعل بغیر اختیار فلا یکون حسنا و لا قبیحا عقلا اجماعا اما عندکم فلان الحسن والقبح

فما من فعل التمکن منه من العلم بحاله و اما عندنا فظ و انما قلنا انه غیر مختار

لانه اذا کان لازم الصدور عنه بحیث لا یمکنه الترک فواضح انه غیر اختیاری بل

اضطراری و الا احتاج الی مرجح اخر و لزم التسلسل و ان لم یفتقر الی مرجح بل یصدر

عنه تارة و لا یصدر عنه اخری مع تساوی الحالین من غیر تجدد امر من الفاعل فهو

اتفاقی اقول الفعل وجودیا کان او عدمیا لزم صدوره عن الفاعل له معنیان

احدهما انه بحیث یحکم بصدوره عنه و عدم تخلفه عنه حکما قطعیا مع انه قادر

علی الترک کما انه ربما یقطع قطعا لا یعتریه شك و لا یدانیه ریب بسبب الامارات

او غیرها بان یزید مثلا یصدر عنه الامر الکذائی و لا یترك البته مع انه یجد من نفسه انه

قادر علی الترک و نقول الترک غیر ممکن بمعنی انه لا یتحقق جزما و لا یحتمل و الا لزم الا ان یکون

و ان کان عدم الفعل ممن یقال ان کان لازم الصدور عنه لزم الفعل اضطراری

قطعنا قطعا مع انه لك قطعا فلا يجوز تحقق خلاف ما انقطع به فهو غير ممكن بهذا المعنى و
ثانيهما انه بحيث يحكم بالصدد مع انه غير قادر على الترك كما في حركتي الرعشة والقسر فان اردت
منه المعنى الاول نختار الاول ونمنع كون الفعل اضطراريا ولو ضايقت نضايق كون مثل هذا
الاضطراري غير قابل للحسن والقبح العقليين فان العقل مع حكمه بان الامر الكذائي يصدر عن
زيد قطعا يحكم بحسنه او قبحه وليس قطعه بالصدور وان الترك غير ممكن بالمعنى الاول نافيا
جزميا وللمنافاة بين حكمية اصلا مع ان عدم الوجدان كان واحتمال عدم المنع المنع واف ما انه
كما يحكم العقل بصدور الفعل كذلك ربما يقطع قطعا بصدوره عند تحقق امره والصدور عند عدم مرجح
بالحسن والقبح مثلا قد يحسن القطع بان زيد الزاني لا يهجر بهند الغانية بمشهد من الناس
ولا يرتكب ما لم تحصل الخلوة واذا حصلت يرتكب جزما بسبب الامارات القائمة وملاحظة عادة
وعادتها وحالته وحالتها وانه قد حصل بينهما المواعدة وهيا الاسباب الكثيرة وان بينهما
محبة شديدة وعلاقة مفرطة وليس له ولها خوف من الله تعالى ولا من غيره وانه قد حصل من
كل الامور المشهية والاسباب المهيجة الى غير ذلك من الامارات والعلامات بحيث لا يبقى
للمدرس مجال للتامل وفرصة التزلزل ومع ذلك يحكم العقل بقبحه ولا يمنع قبحه قطعه كما
عرفت مع ان الاحتمال كما في ما اشير اليه ثم انما نحن فيه من هذا القبيل فان العقل يحكم بان
القادر المختار حال الاختيار لا يفعل عند عدم المرجح البتة ويفعل عند وجوده جزما مع حكمه

بالحسن والقبح لكان القدح مع ان احتمال كونه من هذا القبيل كاف عليها ان عرض المستدل
اثبات كونه من اللازم الصدور وان اردت المعنى الثاني كما هو الظاهر نختار الثاني ونقول الفاعل
القادر على الترك وليس بلازم الصدور بذلك المعنى قولك فان افتقر الخ ان اردت
الافتقار بالنظر الى تحقق الفعل في فعليته ولاجله نختار الافتقار ونقول بوجود
المرجح وبسببه يصير الفعل لازم الصدور بذلك المعنى الاول وان كان غير لازم الصدور بالمعنى
الثاني فلا يلزم الافتقار الى مرجح اخر حتى يلزم التسلسل ولا كونه اضطراريا غير قابل للحسن
والقبح العقليين حتى يثبت مطلوبك والسند ما قد عرفت وان اردت الافتقار بالنظر
الى نفس قدرة الفاعل فمع انه لا معنى له يعني محصلا نختار عدم الافتقار ونقول صدور
الفعل بالمرجح وعدمه بعدمه بالنظر الى الفعل نفسه او فلا يكون اتفاقيا فان قلت ما ذكرت من الفرق بين لازم
الصدور بالمعنى الاول واللازم الصدور بالمعنى الثاني انما هو ظاهري وفي بادي النظر اما
عند التامل فلا بد ان لا يكون فرق وذلك لان العلم بالصدور ليس علة له كما هو المعلوم
والممكن لا يوجد الا بعلة الاستحالة الترجيح بلا مرجح ومع العلة لا يجوز التخلف لاستلزامه
الترجيح بلا مرجح فوجب وجوده ما انقطع بوجوده لا يكون الا ما يجب وجوده فكيف
نقدر على تركه قلنا العاقل المنصف اذا خلى نفسه وراجع الى وجدانه يجد من نفسه
انه اذا فعل فعلا حال اختياره هو قادر على تركه من دون تفاوت بينه وبين ساير ما يجد من

نفسه وما ذكرت لا تم افادة العلم اذ بد من هذا يعني ان دليلك على تقدير تماميته
افادة العلم لا تم كون هذا العلم اقوى من العلم الحاصل لنا بالوجدان فلا يكفي في الالزام
والضرر علينا على انا نقول اي منافاة بين وجوب وجود شيء بالمعنى الذي اقتضته استحالة
الترجيح وبين القدرة على تركه ذلك الشيء واي برهان برهن عليها كيف ولنا ان
نمنع مقتضيات بعض المقتضيات فما بالك عن القدرة على المنع وان قلت على ما ذكرت
يكون من شرايط الوجود عدم المنع من جانب القدرة قلنا نعم بان قلت فما لم يجب ذلك
العدم لم يجب الوجود لان عدم وجوب الشرط مستلزم لعدم وجوب المشروط واذا اوجب
فامتنع القدرة على الترك قلنا نحن بعد في سد مطالبة البرهان على المنافاة فان قلت
البرهان لزوم التسلسل لو لم يتحقق المنافاة وذلك لانه على هذا يكون من شرايط هذا العدم عدم
المنع من جانب القدرة وننقل الكلام وهكذا قلت اولا نمنع استحالة مثل هذا التسلسل لكونه في
الاعدام فتامل فان قلنا المراد من العلة العلة التامة اعني جميع ما يتوقف عليه المعلول من
الشرايط وغيرها فمعها لا يكون التخلف قلنا نعم لكن مطالبة اثبات المنافاة بعد بحالها
فتامل وثانيا ان الوجوب الذي اقتضته استحالة الترجيح انما هو الوجوب بشرط العلة فان قلت
ننقل الكلام الى العلة فنقول اما ان يكون وجودها واجبا في نفسه اولا وعلى الثاني لا
بد لها من علة يوجده وننقل الكلام الى تلك العلة وتردد وهكذا فيلزم التسلسل وهو مح فلا بد

ان ينتهي الامر اليه سبحانه اولا ان الذات تقتضي وعلى اي تقدير كيف يقدر على
الترك قلنا يجوز ان يكون الخالق عز شانه خلق خلقا قادرا على ان يفعل عند قدرته على الترك
وان يترك حين تمكنه من الفعل كما نجده من انفسنا وانه اذا اختار واراد صدر عنه البتة وليس
بحيث ينفك ويتخلف مع قدرته على الترك ولا نرى باسا من ذلك فان قدرته تعالى كاملة
والمقدور قابل وعلى هذا بحسب عن قولك ما وجب وجوده كيف يقدر على الترك بانه
ان اردت من وجوب الوجود ما يعم ما ذكرنا فالمنافاة ممنوعة بل منتفية وان اردت غيره
فلا تم انه اذا لم يعلم التخلف وجب وجوده هذا ان اردت من عدم الجواز ما يعم ما ذكرنا
والا فلا تم عدم جواز التخلف بالمعنى الذي اردت فان قلت التخلف مستلزم الترجيح وذلك
لانا نقول مع وجوب جميع ما يتوقف عليه الفعل لو فرض صدوره مرة وعدمه اخرى
لزم الترجيح بلا مرجح كما هو ظ وهو مح ومستلزم المح محال فيكون التخلف غير جائز بالمعنى
الذي اردنا قلنا ان اردت من استحالة الترجيح انه لا يجوز بالمعنى الاعم يعني لا يتحقق
البتة فلا تم عدم جواز التخلف بالمعنى الذي اردت وان اردت غيره فلا تم استحالته بذلك
المعنى بظ فان قلت انا لما راجع وجداننا نجد انه غير جائز بالمعنى الذي نريد قلنا نجد
ما ذكرت انا لم نجد بين الطرف الترجيح وبين العاقل المختار دائما من قبيل التاثير والتاثر
والجعل والمجعولية اما اذا وجد فلا تم انه يجد ما ذكرت بل نقول انه يجد انه غير جائز بالمعنى

الذي ذكرنا فان قلت على ما ذكرت يجوز الترجيح بلا مرجح مع انه يخالف لما نجده من انفسنا
بالضرورة قلنا الذي نجده ان المختار في حال الاختيار لا يرجح الا بمرجح اما انه في التمكن والقدرة
محتاج اليه فلا كما عرفت فتدبر ونزيدك بعض ايضاح للمثال بانا لو راينا عند تاثيرنا قادرا
وفرضنا انه لا يكون هناك مرجح للاكل اصلا نجد من انفسنا انا قادرون على الاكل ومتمكنون
من امداد اليد اليه واخذه ورفعه ووضعه في الفم وبلعه وان عدم المرجح لا يجعلنا بحيث
نضطر ويرفع التمكن والاختيار عنا ولو خلى منصف نفسه يجد ما ذكرنا بلا تامل فان قلت
اذا كان المختار لا يرجح الا بالمرجح فهذا المعنى لا بد له من علة ومعها لا يمكن التخلف كما مر فلا
يمكن ولا يقدر على الترجيح من دون مرجح قلنا يظهر الجواب تماما مما لاحظ ولو شئت نزيدك
ونقول يمكن ان يكون الفاعل المذكور مفطورا على حالة بها يختار ويريد الراجح عنده و
حالة بها يتمكن ويقدر على ذلك الراجح وعلى مرجوحه ايضا على نحو ما مر فان قلت اذا كان
متمكنا على الراجح والمرجوح وهما بالنظر الى تمكنه سواء فما العلة في انه يؤثر في الموجح ولا
يمنع مقتضى الحالة الاولى ابدا قلنا لعل هذا السؤال ليس في موضعه بعد ما ظهر لك مع انه
نقول العلة دوام الحالة الاولى هذا لا يمنع التمكن والقدرة على الترك على ما عرفت فان قلت
القدرة اذا لم تؤثر ولا تمنع مقتضى الحالة الاولى ابدا يكون كالمعدوم قلنا بديهة العقل
حاكم بالفرق بين ان نفعل ولا نقدر على الترك وان نفعل ونقدر عليه وان لم يتحقق ثاني

الاول ولا يمكن اتصافه بالحسن والقبح العقلي واستحقاق الثواب والعقاب دون
الثاني كما اشير اليه على ان الظن كاف بل الشك بل الوهم ايضا ان الظن لا يغني من الحق
شيئا مع ان المعارض قطعي بل قطعيات كما هو ظ لمن تتبعها وتامل فيها ولم يتعصب على انه
لا اقل من كونه ظنيات بل من كونه ظنيا على انه لا فرق فيما ذكرت بين الدوام واللادوام
فان التاثير اذا تعلق بطرف لا يتعلق بمقابله جزما فتامل على انا نمنع دوام عدم التاثير
والفعلية بل يحتمل فعليته كما اذا خرج عن دونيه الطبيعة فانا نمنع انه ح لا يفعل
ولا يترك بقدرته الا بمرجح فتامل فان قلت ارادته صادرة منه ام من غيره وعلى الثاني
يكون فعله اضطراريا وعلى الاول صادرة عنه باختياره ام لا وعلى الثاني يكون ايضا
اضطراريا وعلى الاول لا بد من ارادة اخرى لانها فعل والفعل اذا صدر من الاختيار
لم يكن بغير ارادة وننقل الكلام الى الثانية وهكذا فيلزم التسلسل وهو محال فتعين
ان يكون بغير اختياره فيكون الفعل اضطراريا فالدليل الاول وان اجيب عنه
الا ان هذا دليل قطعي قلنا الارادة صادرة عنه وباختياره ولا نسلم الاحتياج في صدورها
الى ارادة اخرى فان المختار من كان فعله بالارادة لا من كان ارادته ايضا بالارادة فان
قلت هذا مجرد اصطلاح اصطلاحهم والا فهما في كونهما فعلا اختياريا سواء فما
الفرق قلنا العقل يحكم بان الفعل اذا كان اختياريا لا بد ان يكون بالارادة

فلا يوجد هذا الحكم منه بالنسبة الى الارادة وان فرض صدورها بالاختيار وبالجملة احتمال
الفرق كاف مع انه بعد الرجوع الى الوجدان لعلك تجد الفرق فان قلت ربما نضطر
في الارادة وعلى ما ذكرت فما التفاوت بين الارادتين قلنا الوضوح ما ذكرت لكن عليك لا لك
كما يظهر عند التامل على انك اردت من الاضطرار انه لا يمكن في تركه فلا نسلم تحقق ذلك
فان مرادنا من الارادة امر يؤثر في الفعل وان اردت انه لا يمكن الترك من جهة الخوف وان
كان متمكنا من الترك كالمامور بالسلطان بضرب من لا يرضى بضربه فهو اختياري ايضا قال المراد
من الاختياري ما يمكن من فعله ما يمكن وتركه نعم لو كان في تركه ضرر يرجح الفعل بسببه فعله
لما يحكم بقبحه على انه لو سلمنا ربما يكون الفارق غير ما اردت على ان على ما ذكرت يكون
للارادة واما انه للثانية ايضا ارادة وهكذا فلا على انا نختار ان الارادة بغير اختيار
امر من ان يكون من غيره كما ادعى الاجماع عليه بل ادعى حكم الوجدان به اولا قولك فيكون
اضطراريا مم اذ ابناؤه على ان الارادة جزء اخير للعلة التامة وان تخلف المعلول
عنها مع من دون فرق بين ان يكون المعلول صادرا من المختار ام لا ونحن اذ بينا فيما سبق
جواز الفرق بما هو نافع في المقام وان لم يكن بينهما فرق في نفس عدم التخلف لم يسلم ما
ادعيت من الملازمة نعم لا يبقى بطلان الملازمة ط مع قطع النظر عما ذكرت وذلك
لان الاضطراري عند القوم ما لا يكون بالشعور والارادة اما ما كان معها فهو اختياري

وان لم يكن الفاعل من الترك لا ما نقول هنا مجرد اصطلاح اصطلحوا عليه والا ففي
الحقيقة وعند العقل اضطراري كما هو غير خفي عند المنصف فتامل ثم اقول مما ذكرت
لعله يظهر حل وجه لقوله ع لا جبر ولا تفويض بل امر بين امرين فان قلت الدليل
في الحقيقة كان على نفي الاختيار وجوابك كان بالقياس الى اختيار الخلق فلو لا اجبت
بالقياس الى اختيار الخالق قلنا يظهر مما ذكر بادنى تامل ولم يبق الا زيادة نقول انه
جل شانه بحكمته البالغة لا يفعل الا الارجح لعل المراد ان الفعل اذا تساوى طرفاه وجوده و
عدمه يكون ارتكابه لغوا لا فائدة فيه فلا يفعل لمقتضى الحكمة وبقدرته الكاملة قادر
على كل شيء حتى على ما منع مقتضى حكمته الا انه لا يمنع بحكمته ومن هنا يحتمل ان يكون
الحالة التي في المخلوق المقتضية لارتكاب الارجح هي الحكمة الا انه فيه حالة اخرى
تقتضيه لارتكاب القبيح امارة بالسوء وربما تقوى وتعلو فتستخدم حكمته وتستعملها
وتفصيل هنا ليس هذا موضعه فان قلت اذا كان الخالق سبحانه لا يفعل الا الارجح ولا
يرتكب غير الاصلح فلم جعل فيه الحالة الامارة بالسوء قلنا لعل هذه الحالة من لوازم
ذاته ولا تكون مجعولة ولوازم ذاته هي التي لوحظ ونفسه ثالي اليه واقتضاؤه ويكون
على قسمين قسم لا قدرة له على المنع ولا يستطيع خلافه الا بالمعالجات ولا بد منها شكل ان
لا قدرة له على سلب الامكان الذاتي عنه وان يجعل نفسه في مرتبة الرسول والامام ع

وامثال ذلك وقسم له قدرة واستطاعة في المنع والدفع بالمعالجات والرياضات والتدابير
كما نشاهد ان الولد ربما يولد وهو في الطفولية الى ان يشيب مايل الى البخل والكبر وغيرهما
من الاخلاق الردية وهو قادر على رفعها بانواع المعالجات والتدابير المذكورة في علم الاخلاق
والطبيب المعالج هو في العقل والباطن والانبياء والائمة والاولياء والعلما والوعاظ
والحكماء الناصحون في الظاهر والموجد هو الرب تع يويد ويربي ويشفق ويلطف كما هو حالة
الوالد الرؤف والام العطوف والمعلم الرشيد المشفق المسدد بل هو تع ارأف واشفق من هولاء بمراتب
شتى ودرجات لا تحصى بل لا نسبة بينه تع وبين هولاء بل اشفاقهم ولطفهم ايضا من جانبه
تع والعبد متى ما يكون قابلا لتاييده وتوفيقه وتسديده تع يويده ويسدده ويوفقه
فاذا اخرج نفسه عن القابلية والاستعداد بسبب استكباره واباه واصراره في عدم قبول
النصحة وتوفيقه وعطاءه الى ان وصل الى درجة يكون التاييد والتوفيق معها منافيا
لحكمته تع يخذله ويكله الى نفسه فاذا وكله الى نفسه هلك لان نفسه امارة بالسوء
مختارة للباطل ونسأل الله تع ان لا يكلنا الى انفسنا طرفة عين ابدا على ان جعل هذه
الحالة فيه لتحصيل السعادة الابدية اذ بمخالفتها يفوز بالنعم العظيمة الجليلة الربانية
وبهذه الحالة يفوق الملائكة المقربين ويرتقي مدارج العليين على انه سيظهر لك
مما نذكره جواب اخر فان قلنا انه سبحانه كان عالما بان الصالح وان كان قادرا على ترك

القبيح

القبيح يختاره ويفعله فلم اوجده مع ان الاصلح بحاله عدمه قلنا لا اشكال بالنسبة
الى الصالح الذي لا يخلد في النار اذ لعله يصل اليه النفع ما يوازي الضرر الذي يصل
اليه باعتبار مكافاة ظلمه واذيته بحيث يرضى العقلاء بايجاده على علمه فلا يكون العدم
اصلح واما الصالح المخلد فنقول الوجود خير محض ونعمة خالصة سيما مع اعطاء اسباب
السعادات الابدية والقدرة على تحصيلها والتمكن من اكتسابها واعطا جميع ما يتوقف عليه
مع انضمام التاييد والتوفيق والتقصير منه لا من الله تعالى والا فهو فياض على الاطلاق
فلم يمنعه فيوضه والالطاف انما هو منه مع ان الحكماء يقولون انه تعالى يختار الاصلح وان
كان الاصلح بحاله عدمه واما ان سبب الاصلح ماذا فنحن لا ندري ولا ادعينا ان عقولنا
تبلغ كل شيء فان قلت ترك مصلحة حاله لاجل مصلحة غيره ملايم حكمته تع قلنا نحن
لا ندعي ان عقلنا يدرك جميع الاشياء كما ذكر بل ندعي ان كثيرا من الاشياء مستور علينا كما هو مسلم
الكل وعلى هذا نقول يحتمل ان يكون هناك مصالح في ايجاده ويكون بين هذه المصالح
وبين مصلحة الشاقي الذاتي ويكون نوع تلك المصالح بحيث لا يجوز ترجيح ما فيها عليها
بل يجب ترجيحها عليه ولا يقطع بنفي هذا الاحتمال دليل او وجدان فعلى هذا يتحقق
احتمال الملايمة وجواز التوافق خصوصا مع ملاحظة ما دل على حكمته وعلى انه يمكن ان يكون
مصلحة السعادة البرية اختيار الطيعين العقل المنفرين عن الجهل في ايجاده فيكشف ترك

جميع مصالح هولاء لاجل مصلحة هذا الشقي الشرير اللئيم العاصي للعقل المطيع للجهل
الكافر بالنعماء المتواترة الغير المتناهية من الرب الجليل الكريم العطوف ومما يؤيد ما ذكرنا
بل يرشد اليه ان السعداء ينتفعون من جهة الاشقياء بما لا يمكنهم ان ينتفعوا الا من جهتهم
وذلك لانهم يتاذون منهم بالقتل والنهب والضرب والشتم والشماتة والبهتان والغيبة
والمكر والحيلة والنفاق وسوء الخلق والسفاهة والخرق والكبر والفخر والعصبية والمراء والغدر
والاستخفاف والاهانة وطلب العثرات والعورات وسوء الظن والنميمة والخوف وساير
اثار الظلم مثل الضيق والغم والجوع الى غير ذلك اذ بعض ما ذكرنا وان امكن ان يتحقق
من جماد او نبات او حيوان الا انه لا يمكن ان يصير مثل ما يصدر عن الاشرار في الشدة لا سيما من
خصوصيات لا يخفى على ذي شعور بل الوجدان اللاذية الصادرة من ناقص العقل ليست مثل ما يصدر
من كامله لا يخفى فيحصل لهم بسببهم علو طبقة وسمو درجة لا يمكن ان يحصل بسبب غيرهم
ومن قبيل ما ذكرنا التامل بواسطة ظلمهم على سعيد وايضا انهم يخالطون ويمازجون الاشقياء
ويعاملونهم ويحتاجون اليهم ويخافونهم ويتالمون منهم ويصيرون تحت ايديهم بسبب نكوص
من جهة متابعتهم الحق ومع ذلك يحفظون انفسهم من التزلزل من ان يتاثروا منهم بل
ينفرون عنهم ويهاجرونهم بل ويقاتلونهم ولو كانوا اولي قربى الى غير ذلك وبالجملة
ينتفعون منهم منافع لا تحصى انظر على التامل وعدم امكان حصولها بالتفصيل غير خفي

على اللبيب ومما يرشد ايضا ان علو درجة السعيد لا يظهر الا بعد مشاهدة الشقي وتفاوت
الدرجة بتفاوت الدركة بحسب الظهور ولعل بقاءه تحت جناح الخفاء يكون خفيا لا يرضى به
العقل لا يظهر بالتامل الى غير ما ذكر من التوجيهات التي تظهر بالتامل على انه لا ثم ان العقل قاطع بانه
الحكيم لا بد له ان يلاحظ مصلحة مثل هذا الشقي الدني الجهل المخالف للحق المختار لاقبح القبائح
مع قدرته على الترك بل لا يبعد ان يميل العقل الى احتمال حسن ايلامه بالوسيل فتامل فان
قلت اذا كان مثل هذا الطالح مخلوقا لاجل المصلحة فاي شي يصح عقابه قلنا الصحيح انه غير
مجبور على القبيح بل يفعله مع قدرته على الترك كما عرفت فان قلت اذا علم سبحانه ان الكافر مثلا
لا يؤمن ابدا فلا يحسن بعث الرسول اليه وتكليفه وارادة الايمان منه والحث والتحريص
عليه قلنا لا يحسن اذا لم يكن هناك فائدة والعلم بانتفائها منتف على انه نعم قال مبشرين
ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال سبحانه ليهلك من هلك عن
بينة ويحيى من حي عن بينة الى غير ذلك فتامل ما علم انها المسائل الباعث انه لو سلمنا
وفرضنا حصول استبعاد من شبهها بك نقول بمجرد الاستبعاد لا يضرنا على ما عرفت تم الحق والحمد لله

بسم الله الرحمن الرحيم
اضاءة عرشية وضياء مشرقية كانت هذه المسئلة من مزالق الاقدام ومزال الافهام
حتى كثر الناس في اثبات الارادة الجزافية ونفي الايجاب الكلية حكمهم حكم الاشاعرة وان كانوا
منتسبين الى مذاهبهم الامامية وذلك لرفضهم طريق العلم والحكمة واشتغالهم بفروع
الفقه من اصول الدين واحكام اليقين فلا باس بان نزيدها ايضاحا واشراقا بالبيان
ونبين الحق الصريح كاشفا على العقول **اقول** ما يتعلق بهذا الباب انه نقل صاحب كتاب
الملل والنحل ان اول شبهة وقعت في البرية شبهة ابليس لعنه الله ومصدرها استبداده بالراى في مقابلة
النص واختياره الهوى في معارضة الامر واستكباره بالمادة التي خلق منها وهي النار على مادة
ادم وهي الطين وانشعبت هذه الشبهة سبع شبهات وسرت في اذهان الناس حتى
صارت مذاهب بدعة وضلالة وتلك الشبهات مسطورة في شروح الاناجيل الاربعة
ومذكورة في التورية متفرقة على شكل مناظرة بينه وبين الملئكة بعد الامر بالسجود و
الامتناع منه كما نقل عنه اني سلمت ان الباري تعالى الهي واله الخلق عالم قادر ولا يسئل عن قدرته ومهما اراد
شيئا قال له كن فيكون وهو حكيم في فعله الا انه يتوجه على مساق حكمته اسولة قالت الملئكة ما هي وكم
هي قال لعنه الله هي سبع **الاول** منها انه علم قبل خلقي اي شيء يصدر عني ويحصل
مني فلم خلقني اولا وما الحكمة في خلقه اياي **والثاني** اذ خلقني على مقتضى ارادته ومشيته
فلم كلفني بمعرفته وطاعته وما الحكمة في التكليف بعد ان لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية
والثالث اذ خلقني وكلفني فالتزمت تكليفه بالمعرفة والطاعة فعرفت واطعت فلم كلفني
بطاعة ادم والسجود له وما الحكمة في هذا التكليف على الخصوص بعد ان لا يزيد ذلك في
معرفتي وطاعتي **والرابع** اذ خلقني على الاطلاق وكلفني بهذا التكليف على الخصوص

فاذا لم اسجد فلم لعنني واخرجني من الجنة وما الحكمة في ذلك بعد اذ لم ارتكب قبيحا
الا قولي لا اسجد الا لك **والخامس** اذ خلقني وكلفني مطلقا وخصوصا فلم اطع فلعنني
وطردني فلم طرقني الى ادم حتى دخلت الجنة ثانيا وغررته بوسوستي وما الحكمة في ذلك بعد انه لو منعني
من دخول الجنة استراح مني ادم وبقي خالدا فيها **والسادس** اذ خلقني وكلفني عموما وخصوصا
ولعنني ثم طرقني الى الجنة وكانت الخصومة بيني وبين ادم فلم سلطني على
اولاده حتى اراهم من حيث لا يروني وتؤثر فيهم وسوستي ولا يؤثر في حولهم و
قوتهم وذريتهم واستطاعتهم وما الحكمة في ذلك بعد ان لو خلقهم على الفطرة
دون من يحتالهم عنها فيعيشوا طاهرين سامعين كان احرى بهم واليق بالحكمة
والسابع سلمت هذا كله خلقني وكلفني مطلقا ومقيدا فاذا لم اطع لعنني و
طردني واذا اردت دخول الجنة مكنني وطرقني واذا عملت عملي اخرجني ثم سلطني
على بني ادم فلم استمهلته امهلني فقلت انظرني الى يوم يبعثون قال انك من
المنظرين الى يوم الوقت المعلوم وما الحكمة في ذلك بعد ان لو اهلكني في الحال
استراح الخلق مني وما بقي شر ما في العالم اليس بقاء العالم على نظام الخير خيرا من امتزاجه
بالشر فهذه حجتي على ما ادعيته في كل مسئلة **قال** شارح الاناجيل فاوحى
الله الى الملئكة قولوا له انك في تسليمك الاول اني الهك واله الخلق غير صادق
ولا مخلص اذ لو صدقت اني اله العالمين ما حكمت علي بلم فانا الله الذي لا اله الا انا لا
اسئل عما افعل والخلق مسئولون **قال** المفسر الرازي لو اجتمع الاولون والاخرون
من الخلائق لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصا من الاشكالات الا بالجواب
الالهي وغرض فخر الرازي اثبات مذهب اصحابه من القول بالفاعل المختار ونفي الغرض
في الافعال وقد علمت ان ذلك مما ينسد به باب اثبات المطالب بالبراهين كاثبات
الصانع وصفاته وافعاله واثبات البعث والرسالة اذ مع تمكين هذه الارادة
الجزافية لم يبق اعتماد على شيء من اليقينيات فيجوز ان يخلق الفاعل المختار الذي
يعتقدونها هؤلاء الجدليون فينا امورا ساالاشياء لا على ما هي عليها **فاقول**

قال السيد الداماد ... [illegible]

بصدر العرفا ... [illegible] الذي ... الواحد المنفرد الذي ... ولا من شي طلق فاكان ... فان من الاسما ... بسيط الذات الاحدية الحقيقة ... الانبعاث الذات وانما يقع الامتياز بفصل ... فالامور التي كان ... اربا مقوم الذات ... كالحيوانية ... ويتحقق من الذات

[illegible]

ان كل هذه الشبهات التي اوردها اللعين جوابا برهانيا حقا لمن له قلب او القى السمع وهو شهيد ولا ينتفع المريض النفس والجدلي الذي غرضه ليس الا المماراة والمجادلة فلا يمكن الزامه الا بضرب من الجدل ولهذا اجيب اللعين من قبل الله تعالى بما يكنه وهو بيان حاله وما هو عليه من كفره وظلمة جوهره عن ادراك الحق كما هو وان ليس غرضه في ابداء هذه الشبهات الا الاعتراض واغوار من يتبعه من الجهال الناقصين والعادين الذين هم من جنود ابليس اجمعين فقيل له انك لست بصادق في دعواك معرفة الله ولو بينة ولو صدقت لم يكن معترضا على فعله ولكنت عرفت انه لا لمية لفعله المطلق الا ذاته فان ايجاده للاشياء ليس له سبب ولا غاية الا نفس ذاته بذاته من غير قصد زايد ولا مصلحة ولا داع داع معين ولا اصلح ووقت ولا شي اجزاي شي كان الا الذات الاحدية فان علمه بذاته هو عين ذاته يوجب علمه بما يلزم خيرية ذاته من الخيرات الصادرة فيجب صدورها عنه على وجه علمها وهو بعينه ارادته لها فثبت ان لا لمية لفعله ولا يسئل عما يفعل فعلا مطلقا وانما تثبت الغاية للافاعيل المخصوصة الصادرة عن الوسايط وساير الفاعلين كما من وهو قوله في القران وهم يسئلون دفي هذ الحديث والخلق مسؤلون ومعلوم عند ارباب البصاير الثاقبة واصحاب الحكمة المتعالية ان الموجودات الصادرة منه على الترتيب من الاشرف فالاشرف والاقرب فالاقرب الى الاخس فالاخس والابعد فالابعد حتى ينتهي الى اخس الاشيا وهي الهاوية والظلمة والعايدة اليه تعالى على عكس ذلك الترتيب من الاخس والابعد فالابعد الى الاشرف فالاشرف والاقرب فالاقرب الى ان ينتهي اليه سبحانه كما اشير بقوله يدبر الامر من السما الى الارض ثم يعرج اليه وقوله كما بداكم تعودون فلكل منها غاية مخصوصة ينتهي اليها ولغايته ايضا غاية اخرى فوقها وهكذا حتى ينتهي الى غاية لا غاية بعدها كما ابتدات من مبدا لا مبدا قبله واما الاجوبة الحكمية عن تلك الشبهات على التفصيل الى هو اهلها ومستحقها فنقول هذه **اما الشبهة الاولى** وهي السوال عن الحكمة والغاية في خلق ابليس والجواب عنه انه من حيث انه من جملة الموجودات على

الاطلاق

الاطلاق فصدوره غاية ليس الا ذاته تعالى الذي يقتضي وجود كل ما يمكن وجوده بفيض عنه الوجود على كل قابل ومنفعل واما من حيثية كونه موجودا ظلمانيا وذا ناشر ثرية وجوهر خبيثا وهي المتعلقة بما دون الاجرام السماوية وهو جوهر النار ذات الشديد ثلا جرم غلبت عليه الانانية والاستكبار والافتخار والاباء عن الخضوع والانكسار **واما الشبهة الثانية** وهي السوال عن حكمة التكليف بالمعرفة والطاعة والغاية في ذلك وكذا ما يتوقف عليه التكليف من بعث الانبياء والرسل وانزال الوحي والكتب فالجواب عنه ان الحكمة والغاية في ذلك تخليص النفوس من اسر الشهوات وحبس الظلمات ونقلها من حدود البهيمية والسبعية الى حدود الانسانية والملكية وتطهيرها وتهذيبها بنور العلم وقوة العمل عن درن الكفر والمعصية ورجس الجهل والظلم ولا ينافي عموم التكليف عدم تاثيره في النفوس الجاسية والقلوب القاسية كما ان العلة في انزال المطر هو اخراج الحبوب وانبات الثمار والاقوات منها وعدم تاثيره في الصخور القاسية والاراضي الخبيثة لا ينافي عموم النزول والله اجل من يعود اليه فائدة في هداية الخلق كما في اعطائها اصلا بل هو الذي اعطى كل شي خلقه ثم هدى من غير غرض وعوض في فضله وجوده **واما الشبهة الثالثة** وهي السوال عن فائدة التكليف ابليس بالسجود لادم والحكمة فيه اما الجواب اولا انه ينبغي ان يعلم ان الله في كل ما يفعله او يامره او يامر به حكمة بل حكم كثيرة لانه تعالى منزه عن فعل العبث والاتفاق والجزاف وان خفي علينا وجه الحكمة في كثير من الامور على التفصيل بعد ان علمنا القانون الكلي في ذلك على الاجمال وخفاء الشي علينا لا يوجب انتفاءه وهذا يصلح الجواب عن مثل هذه الشبهة ونظايرها وثانيا ان التكليف بالسجدة كان عاما للملائكة وكان ابليس معهم في ذلك الوقت فعمه الامر بها تبعا وبالقصد الثاني لكنه لما تمرد وعصى واستكبر وابى بعد ما اعتقد في نفسه انه من المامورين صار مطرودا وملعونا وثالثا بان الاوامر الالهية والتكاليف الشرعية مما يمتحن به جواهر النفوس ويعلن ما في بواطنهم ويبرز ما في مكامن صدورهم من الخير والشر والسلامة والسعادة والشقاوة فيتم به

الجنة ويظهر الحجة ليهلك من هلك عن بينة واما الشبهة الرابعة وهي السؤال عن
لمية تعذيب الكفار والمنافقين وايلامهم بالعقوبة وتبعيدهم عن دار الرحمة والكرامة
ان العقوبات الاخروية من الله تعالى ليس باعثها التعجب والانتقام
وازالة الغيظ ونحوها تعالى عن ذلك علوا كبيرا وانما هي لوازم وتبعات ساق اليها
اسباب داخلية نفسانية واحوال باطنية ادى لتعذب بنتايجها من الهوى الى
الهاوية والسقوط في دركات الاسفل الجحيم ومن مصاحبة الموذيات والعقارب
والحيات وغيرها من المولمات ومثالها في هذا العالم الامراض الواردة على البدن
الموجبة للاوجاع والالام بواسطة نهمة سابقة فكما ان وجع البدن لازم من لوازم
ماساق اليه الاحوال الماضية والافعال السابقة في كثرة الاكل وافراط الشهوة ونحوها
من غير ان يكون ههنا معذب خارجي فكذلك حال العواقب الاخروية وما يوجب
العذاب الدائم لبعض النفوس الجاحدة للحق المعرضة عن الايات وهي نار الله
الموقدة التي تطلع على الافئدة واما التي دلت عليه الايات والاخبار الواردة في
الكتب الالهية والشرايع الحقة في العقوبات الجسمانية الواردة على البدن من خارج
على ما يوصف في التفاسير فهي ايضا منشاها امور باطنية وهيات نفسانية برزت
من الباطن الى الظاهر وتصورت بصورة النيران والعقارب والحيات وانواع
من حديد وغيرها وهكذا يكون حصول صور الاجسام والاشكال والاشخاص في الاخرة
كما حقق في مباحث المعاد الجسماني وكيفية تجسم الاعمال ودل عليه كثير من الايات
مثل قوله تعالى وان جهنم لمحيطة بالكافرين وقوله وبرزت الجحيم لمن يرى وقوله كلا
لو تعلمون علم اليقين لترون الجحيم ثم لترونها عين اليقين وقوله اذا بعثر ما في القبور
وحصل ما في الصدور ولو سلم ان ثم معاقب من خارج فان ذلك ايضا مصلحة عظيمة لان
التخويف والانذار بالعقوبة نافع في اكثر الاشخاص والابقاء على ذلك التخويف بتعذيب
المجرم المسيء تاكيد للتخويف ومقتض لازدياد النفع ثم هذا التعذيب ان كان شرا
بالقياس الى الشخص المعذب لكنه خير بالقياس الى اكثر افراد النوع فيكون من جملة

الخير

الخير الكثير الذي يلزمه الشر القليل كما في قطع العضو لاصلاح البدن وباقي الاعضاء
وهي السؤال عن فائدة تمكين الشيطان من الدخول الى ادم الجنة حتى
غره بوسوسته فاكل ما نهي عنه فاخرج به من الجنة عنوان الحكمة في ذلك
والمنفعة عظيمة فانه لو بقي في الجنة ابدا لكان بقي هو وحده في منزلته التي كان عليها في اول
الفطرة من استكمال واكتساب فطرة اخرى فوق الاولى واذا اهبط الى الارض وخرج
من صلبه اولاد لا يحصى يعبدون الله ويطيعونه الى يوم القيمة ويرتقي منهم عدد
كثير في كل زمان الى درجات الجنان بقوتي العلم والعبادة واي حكمة وفائدة اعظم
واجل وارفع واعلى من وجود الانبياء والاولياء ومن جملتهم سيد المرسلين واولاده
الطاهرين صلوات الله عليه وعليهم وساير الانبياء والمرسلين ولو لم يكن في هبوطه
الى الارض مع ابليس الا ابتلاء ذريته في الدنيا واكتسابه درجة الاصطفاء لكانت
الحكمة عظيمة والخير جليلا وهي السؤال عن وجه الحكمة في تسليط
الشيطان وهو العدو المبين على ذرية ادم بالاغواء والوسوسة بحيث لا يرونه
عن ذلك ان نفوس افراد البشر في اول الفطرة ناقصة بالقوة ومع ذلك
بعضها خيرة نورانية شريفة بالقوة مايلة الى الامور القدسية عظيمة الرغبة الى
الاخرة وبعضها خبيثة الجوهر ظلمانية شريرة بالقوة مايلة الى الجسمانيات عظيمة
في اثار الشهوة والغضب وليس سلطان الشيطان على هذا القسم بقوله تعالى
ان عبادي ليس لك عليهم سلطان في الوجود ووسوسة الشياطين انما سلطانه
على الذين يتولونه وهم بامره يعملون ومع ذلك فلو لم يكن الاغواء والاطاعة للنفس
والهوى ذلك منافيا للحكمة لبقائهم على طبقة واحدة من نفوس سليمة سازجة فلا
يتمشى عمارة الدنيا بعدم النفوس الجاسية الغلاظ العمالة في الارض لاغراق دنيته
عاجلة الاثرى الى ما روي من قوله تعالى في الحديث القدسي اني جعلت معصية ادم
سببا لعمارة العالم وما روي ايضا في الخبر لولا انكم تذنبون لذهب الله بكم وجاء
بقوم يذنبون وهي السؤال عن الفائدة من امهال ابليس في الوسوسة

لاولاد ادم الى يوم البعث بمثل ما ذكرناه فان ابقائه تابع لبقاء النوع البشر
بتعاقب الافراد وهو مستمر الى يوم القيمة فكذلك وجب استمراره ودوامه لاجل
ادامة العناية التي ذكرناها في وجوده ووجود وسوسته الى يوم الدين وقال
ابليس بقاء العالم على الخير خير من امتزاجه بالشر قلنا فاذن لم يكن دنيا والدنيا
ممزوجة بالشرور لكنها جسر يعبر به الناس الى الاخرة ولو كان كلها شرا لكن وسيلة
الى الخير الاخروي الدائم لكان وجودها خيرا من عدمها والعالم الذي لا يتطرق
اليه الشرور والافات عالم اخر اليه رجعى الطاهرات من نفوسها وهذا اللعين
مع اشتهاره بالعلم في غاية الجهل المركب بالعباد كما يظهر من ايراد هذه الشبهات
وكل من له رتبة متوسطة في الحكم يعلم دفعها وحلها فضلا عن الراسخ القدم
في الحكمة المنشرح الصدر بنور الايمان والمعرفة ومع ذلك ذكر الفخر الرازي امام
المتشككين ما نقلنا عنه من انه لو اجتمع الخلائق كلهم لم يجدوا مخلصا عن
الشبهات الا بما سماه الجواب الالهي من القول بابطال الحكمة وانكار العلية ونفي
الترجيح والسبب الذاتي لوجود الاشياء تشنيعا بمذهب اصحابه [illegible]
من القول بالفاعل المختار والارادة الجزافية وذلك لقصوره وقصورهم عن ادراك
الحكمة المتعالية وفهم الانوار العقلية وعجزهم عن دفع الاوهام والشبهات الموردة
في كل باب عقلي لان ذلك لا يتيسر الرغبة الى الدنيا ومالها وجاهها والشهرة
عند استاد بعسر الوصول الى نيل الغوامض الالهية وفهم الاسرار اليقينية مع
هذه الدعاوي والامراض النفسانية والاغراض الدنيوية والله يهدي من يشاء
الى صراط مستقيم تمت الشبهات والاجوبة
من افادات مولانا صدر الدين
رحمه الله تمت
في شهر شوال
في بلدة طوس
١٣٢٦

وذهب قطب الملة والدين الرازي في شرح الرسالة الشمسية في اواخر مبحث عكس النقيض
بوجود التلازم الجزئي بين كل شيئين حتى وبرهن عليه بقياس مؤلف من الشرطيتين
على هيئة الضرب الاول من الشكل الثالث كلما تحقق النقيضان تحقق احدهما وكلما تحقق النقيضان
ينتج قد يكون اذا تحقق احد النقيضين تحقق الاخر ثم قال السيد الشريف في حواشيه عليه قد تقرر في
هذا المقام نكتة هي ان يقال احد الامور الثلثة واقع قطعا اما عدم استلزام الكل للجزء واما عدم انتاج
الشكل الثالث من الشرطيات المتصلة واما ثبوت الملازمة الجزئية بين اي امرين كانا فلازم
ان لا تصدق سالبة كلية لزومية في شيء من المواد وذلك لان الكل ان لم يستلزم الجزء فذاك
هو الامر وان استلزم فاما ان لا ينتج الشكل الثالث فذاك هو الثاني وان انتج فلا انتظم
قياس من الثالث ينتج الملازمة الجزئية بين امرين كانا ولو كانا نقيضين بان يقال كلما ثبت
مجموع الامرين ثبت احدهما وكلما ثبت مجموع الامرين ثبت الاخر فقد
يكون اذا احد الامرين ثبت الاخر فلا يصدق السالبة الكلية اللزومية لصدق نقيضها اعني
الموجبة الجزئية اللزومية في جميع المواد انتهى فلوح من ظاهر كلامه توقفه في ذلك الحكم
وكون ثبوت احد الامرين الاخرين لم يكن ان يستنطق يد في تحريره توريف
للشارح باختياره الامر الثالث ولقد تفطن به الفاضل الميبدي في شرحه على الشمسية

الحمد لله الذي جعل الانسان انموذج جامع العالم الكبير وعلمه من العلم ما يدور عليه فلك التدبير خلق
النفوس وافاض عليها صور العلوم كما خلق السموات واشرق فيها بانوار النجوم الذي جعل
الحمد سببا لتقرب العبد الى جنابه واحسنه على القربان وهو المرتب اليه من بطانته والصلوة
على نبيه المبعوث الى الاسود والاحمر وعلى اله الذين هم شفعاء يوم المحشر فهذه عدة
مسائل مما سنح في سالف الزمان خلت عنه اسفار من تقدمني مؤسس اساس الايقان جعلتها
تذكرة لبعض اخلاء الاخوان فها انا اشرع في المقصود متوكلا على الله المستعان به المسئلة الاولى
اتفقت كلمة الكلمة على ان الوجود عين الواجب استدلوا على المطلب بوجوه اقربها الى الصواب
وابعدها عن الجواب ما قالوا هكذا كل مفهوم ثابت لمفهوم امر خارج عن حقيقته يجب ان يكون
معللا وادعوا الضرورة فيه حتى ان بعضهم عرفوا العرض بما يعلل والذاتي بما لا يعلل فالوجود
ان كان عين الواجب فهو المطلوب والا فيكون خارجا لامتناع التركيب ويكون ثبوته له
معللا لما ذكرنا فعلته ان كان الذات يجب تقدم الذات عليه بالوجود اذ لا معنى للعلية الا التقدم
في الوجود فيلزم اما تقدم الشيء على نفسه او موجوديته بوجودين هف وان كان العلة غير الذات
فيلزم معلولية المستلزمة للامكان تعالى عن ذلك علوا كبيرا وانت خبير بان المقدمة الممهدة
اولا وهي القول بان كل عرض يجب ان يكون معللا ليس بضروري ولا دليل عليه ايضا بل يمكن
الاستدلال على نقيضه فان الامكان الذاتي عرض للممكنات وليس معلولا البتة اذ لو كان
معلولا لكان علته اما الذات او الامر الخارج لا سبيل الى الثاني لاستلزامه الامكان
بالغير وقد ثبت بطلانه والاول ايضا محال لوجوب تقدم العلة بالوجود على المعلول

للتعرض صح

كما سبق والامكان من المراتب السابقة على الوجود لتقدم الوجوب عليه لا يبقى الامكان من لوازم
الماهية وقد ثبت في موضعه ان اللازم للماهية ما يكون لا مدخل لاحد الوجودين بل هو دخل في عروضه والوجود
الذي مسبوق بالامكان هو الوجود هو الوجود الخارجي فلم لا يجوز ان يكون الذات علة
له متقدمة عليه بالوجود باعتبار الوجود الذهني لانا نقول لا مدخلية لاحد الوجودين في لازم
الماهية مطلقا ايضا مما لا يمكن ان يكون له وجه لان امكان الوجود المطلق الاعم من الذهني
والخارجي ايضا من لوازم الماهية ولا يتصور مدخلية احد الوجودين فيه لتقدمه عليهما بالضرورة
وكان القول بوجوب معلولية العرض الخاص الا الحكم بمدخلية احد الوجودين في لازم الماهية
والحق ان نسبة المحمول الى موضوعه ان كانت نسبة امكانية يفتقر ثبوته له الى
علة والا فلا والعجب ان القوم كلهم متفقون على ان علة الاحتياج الى المؤثر الامكان لا غير
ولا يمكن القول بان كل مفهوم مغاير لمفهوم اخر ممكن الثبوت له اذ لم يقل احد بان الامكان
الذاتية ممكن الثبوت للممكنات لاستلزامه المفاسد التي غنية عن البيان فان قلت
ويصح ان يكون ثبوته ان المعدوم المطلق لا يثبت له شيء لاقتضاء الوجه وجود الموضوع فكل ممكن لما جاز
بالنظر الى ذاته العدم المطلق لا يثبت والعدم المطلق يقتضي سلب جميع المفهومات فكان جائزا
بالنظر الى ذاته سلب الامكان ايضا قلنا هذا الحكم مشترك بين الذاتيات والعرضيات
فيجب ان يكون الذاتيات ايضا ممكنة الثبوت لما هي ذاتية له وهو خلاف ما كان بصدد
اثباته على ان القول المذكور يستلزم عينية العدم للممتنعات باسرها وبطلانه ظاهر وبعضهم

وبعضهم استدلوا بانه ان كان وجوده تعالى عين الذات فهو المطلوب والا فيكون عارضا متاخرا
عن الذات فيكون الواجب مسلوب الوجود في مرتبة الذات هف وجوابه انا لا نعقل
من مرتبة الذات الا تعقل الذات منسلخا عن العوارض كلها وهذه مرتبة لا يثبت فيها
الا الذاتيات اي لا يتعقل غيرها ولا يلزم سلبها في الواقع ولا يلزم ان يكون الممكن
في مرتبة ذاته واجبا او ممتنعا لان الامكان عرض غير ثابت له في مرتبة الذات والحاصل
ان عدم العارض في مرتبة ذات المعروض عبارة عن عدم تعقله حتى تعقل الذات
منفكا عن جميع العوارض وما قال المحقق الدواني من ارتفاع النقيضين في المرتبة
فتجويزه ايضا بناء على هذا اذ معناه ان الوجود والعدم ليسا داخلين في ماهية المعلول
وقال به في مرتبة العلة ايضا ومعناه عدم الاتصاف بوصف التقدم والمراد
بالمرتبة هناك وصف التقدم والتاخر ايضا وهو اهم مما لا شبهة فيه وتلخيص الكلام
انه لا فرق في مسلوبية الوجود في مرتبة الذات فلا معنى له سوى كون الوجود زائدا عليه
وبطلانه اول المسئلة ولهم في اثبات العينية طرق اخرى لا طائل في ايرادها ثم
اعلم ان كلامهم في تحرير اصل الدعوى لا يخلو عن اضطراب فمنهم من يدل كلامه على
ان الوجود الذي عين الذات في الواجب وجود حقيقي مغاير للوجود الانتزاعي
والوجه الانتزاعي يعرض له لكن موجوديته تعالى ليست به وهو في الحقيقة قول بالاشتراك
اللفظي وان كان يمكن حمل كلامه على المعنى الثاني الذي سنذكره مع التكلف واستلزام
اشتراك اللفظي في لفظ الوجود بين الواجب والممكنات الكفر من اجل البديهيات عند

والتنبيه عليه انه يقال لا فرق بين موجودية الواجب وموجودية العنقاء وعلى هذا القول اذا
وضع لفظ الوجود لما ان العنقاء يسمى وجودا اذ الاشتراك اللفظي لا يفيد من الجهة ابدا من هذا
القيد لكن القائلين به قائلون بالاشتراك المعنوي من حيث لا يشعرون لكن الدلائل التي
ذكروها في اثبات العينية ان تمت لدلت على الاشتراك اللفظي كما لا يخفى ومن عباراتهم ما يدل
على ان المراد بالعينية ان الواجب فرد لمفهوم الوجود المطلق الانتزاعي وهذا المفهوم
يصدق عليه بالمواطاة لكنه عرضي له وح يصدق ان فرد الوجود عين له نعم مع عدم لزوم
الاشتراك اللفظي لكن موجودية للواجب لا يمكن ان يكون عبارة عن صدق هذا المفهوم
العرضي عليه مواطاة والا يلزم ان يكون وجود الممكنات موجودة لصدقه عليها كذلك
والفرق بالقيام بالذات وعدمه كما قالوا في الضوء لا دخل له في المطلوب اذ لا منافاة
بين الموجودية والقيام بالغير فاذا الممكن موجوديته امر بمجرد صدق الوجود عليه صدقا عرضيا بالمواطاة
فلم لا يجوز موجودية امر لصدقه عليه بالمواطاة صدقا ذاتيا وهم ايضا معترفون بعدم دخله المطلق
في موجوديته نعم مع ان صدق هذا المفهوم مواطاة على امر موجود في الخارج مما ينقبض
عنه العقل وصدق الموجود بالمعنى الاعم مما ثبت له الوجود او ما هو عين الوجود لا صدق
الوجود بالمواطاة اذ الاعم ههنا متحقق في ضمن هذا الفرد والامر فيه كما ترى وبعد اللتيا والتي
اقول اذا رجع المنصف الى وجدانه يعلم ان الموجود الذي تحمل على الممكنات سلبه
عن الواجب كفر ولا فرق بين سلبه عنه ونفي موجوديته به بل نقول نفي تعم الموجود المطلق

المطلق مناف لثبوته له اذ هو بعينه كما نقول بعدم تحرك الجسم مع قيام الحركة به وما ادري
ما الباعث لهم على هذا التسمية الذي يؤدي مآله الى الكفر ومن البين ان المنكرين لوجود الصانع
لا ينفون الا الوجود الزائد الذي ينفونه الموحدون القائلون بالعينية والاشتراك
اللفظي والحق ان الفرق بين الواجب والممكنات ليس الا ان مفهوم الوجود
ثابت للممكنات بالغير وفي الواجب بلا واسطة ذاته بذاته منشاء لانتزاع هذا المفهوم
وكلما يطلق العينية في كلام المتبصرين يراد به هذا المسئلة الثانية نقل [illegible] في
العضدي في شرحه لمختصر الاصول دليل القائلين بالحسن والقبح العقليين هكذا اذا استوى
الصدق والكذب في جميع المقاصد مع قطع النظر عن كل تقدير يصلح مرجحا للصدق آثر
العقل الصدق ولولا انه ذاتي ضروري لما كان كذلك ثم قال الجواب ان يقال لا استواء في نفس
الامر لان لكل واحد منهما لوازم فاذن تقدير ما ويها تقدير مستحيل فيمتنع ايثار الصدق
على ذلك التقدير ثم قال بعض الافاضل في تعليقاته عليه الظاهر ان هذا الدليل بهذا التقرير من القائلين
بان ذات الفعل يقتضي صفة الحسن او القبح وليس مستندا الى امر مغاير خارج عن الذات
سواء كان حقيقية لازمة او وجوه واعتبارات يدل على ذلك عموم قوله مع قطع النظر
عن كل مقدر يصلح مرجحا لشموله الصفات اللازمة ايضا ولهذا قال في الجواب لان
لكل منهما لوازم فاذن تقدير ما ويها تقدير مستحيل ويمكن تخصيص المقدر بالعوارض المفارقة
ليكون الدليل لمن قال باستناده الى الذات او الصفات اللازمة ولا يخفى انه ح
يمكن فرض التساوي فيهما زمان فرض تساويهما سلبهما عنهما معا فينبغي منع المساواة
وح كان الدليل قابلا للاضافة كما ذكره في صدد البحث ثم اورد على الدليل ايرادات

لا فرض لدفع ايراد ٤ اقول فيه بحث اذ مع تخصيص المقيد بالعوارض المفارقة يمكن منع جواز سلبهما
عنهما معا اذ لا يلزم من كونهما مفارقة الا جواز فرض سلب كل واحد منهما على سبيل البدل
واما على سبيل الاجتماع فغير مسلم الا ترى ان الحركة والسكون عرضان مفارقان للجسم
ولا يمكن فرض سلبهما معا عنه هذا ويمكن تتميم الدليل على فرض تخصيص المقيد بالعوارض
بان يقال يحكم العقل بايثار الصدق مع فرض سلب كل فرد فرد من العوارض المفارقة
عنها ومن هذا يعلم ان الجنس ليس مستندا لخصوصية واحد منهما فاذا كان مستندا
الى العوارض المفارقة يجب ان يكون مستندا الى القدر المشترك كما يقولون في
صورة توارد العلل المستقلة والقدر المشترك ايضا من اللوازم لتوقف امتناع سلبه عنهما
وهو المطلوب لا يقال وان كان سلب كل واحد من العوارض المفارقة ممكنا بالنسبة الى كل واحد
من الصدق والكذب لكن لا يلزم امكان سلبه عنهما معا لجواز وجوب اتصافهما به على سبيل منع
الخلو وتقرير الدليل موقوف على سلب العوارض المفارقة عنهما معا ومرح به المحشي حيث
قال ح يمكن فرض التساوي فيهما زمان فرض سلبهما عنهما معا لانا نقول وان كان عبارة
المحشي ظاهرة في اعتبار سلبهما عنهما معا لكن تتميم الدليل لا يتوقف عليه لانا نفرض تارة
وجود العرض المفارق المفرد من في الصدق وعدمه في الكذب وتارة بالعكس ونحكم العقل
في كلا الصورتين بايثار الصدق فيعلم ان حسن الصدق وايثاره على الكذب ليس
مستندا الى هذا العرض المفارق والغرض من فرض سلب العوارض ليس الا هذا وهذا

وهذا غاية توجيه الممكن في تقرير الدليل ثم اعلم ان الشارح استدل على ان الحسن والقبح
ليسا ذاتيين للافعال انه لو كان ذاتيين لما اختلفا بالنسبة الى فعل واحد كالكذب مثلا
فانه قبيح اذا كان ضارا وحسن اذا كان نافعا بل قد يجب اذا كان فيه عصمة نبي
من ظالم واجاب القائلون بالتحسين والتقبيح الشرعيين ان الكذب النافع ليس
حسنا بل هو ارتكاب لاقل القبيحين وذكر المحشي عن قبلهم جوابا اخر حاصله ان الكذب
الضار والنافع وان كانا متحدين بحسب اصل الحقيقة لكنهما مختلفان في الحقيقة
المعتبرة شرعا لان الضرر والنفع معتبر في حقيقتها الشرعية فالكذب الضار قبيح والكذب
النافع حسن وفيه بحث لان المعتزلة لا يقولون بالحسن والقبح الشرعيين لئلا
يلزم جواز الكذب على الله تعالى وفي باب اثبات النبوة وغيرهما من المفاسد التي مذكورة
في كتبهم فاذا جاز صيرورة فعل قبيح حسنا باعتبار اشتماله على المصلحة فلا يبقى الاعتماد
على صدق قول النبي بل على صدق كلامه تعالى عن ذلك علوا كبيرا لجواز في الاخبار التي
اشتمالها على المصلحة ظاهر كالاخبار عن المعاد ووجود الجنة والنار والحاصل ان
التزام حسن الكذب النافع مفسد والصواب في الجواب ما قالوا لانه اذا كان
ارتكاب اقل القبيحين واجبا فيكون حسنا فيعود المحذور لانا نقول ارتكاب اقل
القبيحين حسن لمن لا يمكنه الاجتناب عنهما معا وعدم امكان الاجتناب
قد يتحقق في العباد لجواز عجزهم واما في حقه تعالى فلا يحسن ارتكاب اقل القبيحين
لتنزهه تعالى عن العجز وما هما الا من لوازم مرتبة الامكان وانت خبير بانه يمكن توجيه

كلام المحشي بان مراده من الطمن في صورة امتناع الصدق لا مطلقا لكنه لا يخرج على هذا التقدير

جوابا برأسه الا بتكلف فافهم المسئلة الثالثة قال الشارح الجديد في التجريد بعد ما بيّن ان الفاعل
المستقل متقدم بالعلية على معلوله واما العلة التامة بمعنى جميع ما يتوقف عليه الشيء فقد تكون
متقدمة على ذلك الشيء وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر
عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا تصور مانع اذ مع اعتبار شيء معها من شرط
او ارتفاع اذا كانت هي العلة الفاعلية مع الغائية كما في البسيط الصادر عن المختار
سواء اعتبر هناك شرط او لا واما اذا كانت العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورة
سواء كانت هناك علة غائية كما في المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب
الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على معلولها لان مجموع الاجزاء المادية والصورية
عين المعلول والشيء لا يتقدم على نفسه فكيف يتقدم عليها مع انضمام امرين اخرين اليه
واعترض عليه بعض الافاضل بهذه العبارة فيه بحث لانه ان كان المراد بالفاعل
المستقل الفاعل بشرط استجماعه لما يتوقف عليه التاثير ففي صورة تركب المعلول
لا يتقدم عليه والا جاء الدور ايضا وان كان المراد الفاعل في زمان استجماعه فالفاعل
المستقل للموجب المعلول ومعاكس بينهما كما قيل في الفرق بين المشروطين انتهى
وقد ذكر هذا الايراد في مواضع عديدة من تصانيفه واقول فيه بحث لان بناء كلامه
على ان كل ما يتوقف عليه المعلول داخل في شرائط التاثير وهو ممنوع لان التاثير
من جملة ما يتوقف عليه وجود المعلول مع انه ليس من شرائط نفسه بالضرورة فلم لا يجوز

ثم لا يجوز ان يكون بعض اجزاء المركب من شرائط التاثير فنختار الشق الاول من الترديد
ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه لخروج بعض اجزاء المعلول عن شرائط التاثير بخلاف ما يتوقف
عليه وجود المعلول بالضرورة توقف المعلول على كل واحد من اجزائه ولعل لاجل ذلك الفرق
كما يفسر الفاعل المستقل يقال الفاعل المستجمع لشرائط التاثير ولا يقال لشرائط الوجود
وكما يفسر العلة التامة بالمعنى الاخير بجميع ما يتوقف عليه التاثير لكن المعترض المذكور
فسر العلة في بعض رسالته بجميع ما يتوقف عليه التاثير ومنشأ عدم التفطن بالفرق
المذكور هذا وما ذكرناه وان كان كافيا في دفع الاعتراض اذ البحث في مقام التوجيه
والموجه مانع وعلى المعترض ان يبين ان جميع الاجزاء داخل في شرائط التاثير
لكنا نستدل على ان الجزء الصوري خارج عن شرائط التاثير على سبيل الاستظهار
فاستمع لما نتلوه عليك وقد تتبادر بالانكار ويجب ان يعلم اولا ان وجود
المركب عبارة عن مجموع وجودات الاجزاء وذلك لان مجموع الموجودات
الاجزاء حتى تحقق جميع الاجزاء اذ كل من اجزائه التي عبارة عن الوجودات متحقق
ولا معنى لتحقق المجموع الا تحقق جميع اجزائه كما صرح به المحقق الدواني وادعى الضرورة
فيه ولا شك في ان مجموع الوجودات وجود محتاج الى موجد وموجده لا يجوز
ان يكون احد من الاجزاء والا لزم ان يكون شيء واحد موجدا لوجودين وان
لا يكون العارض بتمامه عارضا وكذلك لا يجوز ان يكون موجده امرا خارجا

يحسن نسخه

عن المركب لامتناع عروض مركب لشيء مع عدم عروض شيء من اجزائه له ضرورة ولانا نجري الدليل
او لا في مجموع الموجودات بحيث لا يشذ عنها موجود ولا خارج هناك ثم ننقص منها موجودا مع التوجه
وننقل الكلام في المجموع الباقي والخارج هناك له وجود والمفروض في عروضه له غير ما كان يجمع الجزء وهو
موجودية شيء واحد بوجودين وهكذا الى ان ينتهي بالمجموع المتنازع فيه وفيه تامل لكن لا باس فيه لبداهة الملازمة
فتعين ان يكون معروض جميع الوجودات المجموع المركب وهو المطلوب لا يقال لم لا يجوز ان يكون معروضه
المجموع المركب لكن لا يكون المجموع موجودا به لانا نقول كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده
يصدق على الكثير من افراده فمجموع الموجودات وجود ولا معنى لعروض الوجود للامر وعدم موجوديته به
واما حديث عدم موجودية الواجب بالوجود المطلق مع عروضه له فقد مر الكلام فيه في المسلك الاوسط
واذا ثبت هذا ثبت ان التاثير في المعلول المركب ايضا عبارة عن مجموع التاثيرات في الاجزاء
وبعد تحقق التاثير في الجزء الصوري في المركب الحقيقي والجزء الاخير في المركب الاعتباري لا يتوقف التاثير
في المركب على امر اخر بالضرورة ووجود الجزء الصوري والجزء الاخير متاخران عن التاثير فيهما بديهة فثبت
ان جميع اجزاء المركب ليس من شرائط التاثير حتى يلزم ان يكون المعلول نفسه داخلا فيها وهو المطلوب
فان قلت انهم يفرقون بين المركب الحقيقي والاعتباري بان في الاول ترتب على مجموع
اثر ليس في شيء من الاجزاء بخلاف الثاني وليس المراد بالوجود الا مبدء الاثر فاذا كان وجود
المعلول عين وجود الاجزاء على ما حققته يلزم ان يتحقق الفرق بينهما قلت مراد القوم بالاجزاء
في تعريف المركب الحقيقي الاجزاء المادية لا الاعم وحاصل الفرق ان المركب الحقيقي مشتمل

على جزء صوري حال في مجموع الاجزاء المادية يترتب عليه اثر لا يترتب على الاجزاء المادية بخلاف التركيب
الاعتباري وعلى تقدير ان يكون مرادهم مطلق الاجزاء فلم لا يجوز ان يترتب على مجموع الوجودات
في بعض التركيبات اثر زائد على اثار احادها ويقال لمعروضها المركب الحقيقي وفي بعضها لا يترتب ويقال
له الاعتباري ولا يتوهم ان المركب الاعتباري امر اعتباري غير موجود في الخارج بل الحق انه لا فرق بين
المركب الحقيقي والاعتباري في الموجودية والاختلاف انما هو في التركيب باعتبار الاشتمال على الجزء
الصوري وعدمه لان في كل مركب لا بد فيه من اعتبار الوحدة اما الحقيقية كما في المركبات الحقيقية
او الاعتبارية وذلك لان الوحدة يساوق الوجود وهي تحصل باعتبار الهيئة الاجتماعية التي
في المركبات الحقيقية جزء صوري لها وفي المركبات الاعتبارية عارضة لها غير داخلة في حقيقتها وهي
عبارة عن كونها ملحوظة عند العقل اجمالا ولذلك كان تركيبها اعتباريا لا يقال كون المركب الحقيقي
واحدا حقيقيا ينافي مع كونه موجودا بالوجودات المتعددة لانا نقول كما انه يعرض لمجموع الموجودات
باعتبار الجزء الصوري وحدة كذلك يعرض لمجموع الوجودات ايضا وحدة باعتبار وجود هذا الجزء
سواء بسواء وهذا غاية التوجيه لكن بقي ههنا شيء وهو ان الوحدة والكثرة الحقيقيتين متقابلتان
لا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة والجهة المصححة لاجتماعهما يجب ان يكون داخلة
في الموضوع كما قالوا في الفرق بين الحيثية التعليلية والتقييدية واذا تقرر هذا فنقول المركب
الحقيقي يصدق عليه انه كثير حقيقي لتعدد اجزائه الخارجية ولا يمكن صدق الوحدة الحقيقية بدون
حيثية تقييدية لما ذكرنا ومع اعتبار الحيثية المذكورة ايضا لانه كلما يعتبر فيه امر اخر يزيد في كثرته

بالضرورة مع انهم يقولون وحدة المركب الحقيقي هذا على طريقة القوم واما الحق انه لا يجب دخول حيثيه
التقييد في الموضوع والعجب ان القوم مع تصريحهم بوجوب جزئية الحيثية التقييدية كثيرا ما يعبرونها
في موضوع لا يمكن القول بدخولها فيه منها في معروضية الخط للنقطتين فانهم يدفعون لزوم اجتماع
المثلين هناك بمغايرة حيثيتي الانتهاء من هذا الطرف والانتهاء من الطرف الاخر ولا شك في خروجها
عن الموضوع اذ لو كانتا داخلتين فيه لامتنع معروضية الخط للنقطة اذ مجموع الخط والانتهاء امر عدمي
والمفروض ان النقطة موجودة في الخارج فالفرق بين الحيثية التقييدية حيثية يجوز في العقل ان يكون
مصححة لاجتماع المثلين والمتقابلين بخلاف الحيثية التعليلية وهذا نظير ما قاله المحقق الدواني في تعريف
الحلول واذا تقرر هذا فنقول الاشتمال على اجزاء الصورية في المركب الحقيقي مصحح لصدق الوحدة من حيث
الارتباط الى الاجزاء المادية ومحتاج اليها من جهة اخرى والحاصل ان خصوصية النسبة التي حاصلة
بين اجزاء المركب الحقيقي مصحح لصدق الوحدة وان لم يكن هذه النسبة جزءا من المركب فتامل
المسئلة التي بعد اعلم ان القوم قسموا التصديق الى النظري والضروري اولا ثم قسموا الضروري الى اقسام
الستة المشهورة وهي الاوليات والمشاهدات والفطريات والمجربات والحدسيات والمتواترات
وعرفوا الاوليات بما يجزم العقل فيها بثبوت المحمول للموضوع بمجرد تصور الطرفين والمشاهدات
ما يتوقف الجزم فيها على ادراك الحس الظاهر والباطن والفطريات بما يتوقف الجزم فيها بثبوت
المحمول للموضوع بمجرد تصور الطرفين والمشاهدات ما يتوقف الجزم فيها على ادراك الحس الظاهر

الظاهر والباطن والفطريات مما يتوقف الجزم فيها على واسطة لا يغرب عن العقل عند تصور
الطرفين ولهذا سميت قضايا قياساتها معها والمجربات بما يتوقف الجزم فيها على تكرر المشاهدة
والحدسيات بما يتوقف الجزم فيها على الحدس والمتواترات بما يجزم العقل فيها بواسطة كثرة المخبرين
عنها والحاصل انهم اعتبروا الجزم في جميع الاقسام ولا شك في احتمال حصول الظن ايضا على احد الانحاء
الستة المذكورة وهو داخل في المقسم اعني مطلق التصديق لا يدخل في احد من القسمين اما النظري
فظ واما الضروري فلان اعتبارهم الجزم في جميع اقسامه لا يقال تحقق الظن الضروري ممنوع والمقسم
التصديق المحقق الوقوع كما قال بعض الافاضل في رد ما اورده الامام على التقسيم الجوهر الى
اقسامه الخمسة ما حاصله ان المقسم هو الجوهر المحقق الوقوع ولا محذور في خروج هذا الاحتمال
لانا نقول الظن الضروري واقع اما اولا فلانه لا شبهة في تحقق الظن فهو ان كان ضروريا ثبت
المطلوب والا فيكون نظريا مكتسبا من قضيتين احدهما ظنية النسبة لامتناع ظنية النتيجة مع الجزم
بالمقدمتين وينقل الكلام اليها ان ينتهي الى قضية ضرورية ظنية تامل فيه واما ثانيا فلان المجربات
مثلا قبل ان يبلغ تكرر المشاهدة الى حد يفيد الجزم يحصل الظن بالضرورة وكذا المتواترات والقول
بان الظن هناك دون الجزم تحكم فالصواب ان لا يعتبر الجزم في الاقسام او يعتبر المقسم
بالجزم ليصح التقسيم هذا وما ذكره الشارح الجديد للتجريد في وجه الضبط ان القضايا اما ان يكفي
تصور اطرافها مع شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الالات كما في الحكم اولا
لا الاخرة وان مطلقا شمل الظن يكون مراده بالحكم حكم الجزم والدليل عليه انه في اخر هذا
المبحث نقول وفارغ بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا

فاما على سطح مستو بحيث يكون قطر الدائرة العظيمة عمودا عليه ثم تحركه متدحرجا فنقول لا بد ان يقطع
الدائرة العظيمة في كل دورة من المسافة مائة اذرع من سطح الهوا المماس لها الموازي لمساحة
الدائرة العظيمة عشرة اذرع لما مر في العظيمة ومن المعلوم ان الدائرة الصغيرة لا يتم الدورة قبل
ان يتمها العظيمة مع ان المشاهدة والبرهان حاكمان بمساواة مسافتيهما فلا بد ان يقطع
مائة المسافة بالطفرة وهو المطلوب لا يقال التدحرج المتحركة مركبة من حركة اينية وحركة وضعية
ولا مدخل للحركة الوضعية في قطع المسافة بالضرورة وحركاتهما الاينيتان متساويتان لاتحاد
مسافتيهما لانا نقول قد بينا ان المسافة في التدحرج كما يجب انطباقها على المتحرك ايضا
ولامتناع الصغير على الكبير يجب ان يكون المسافة مساوية للمتحرك في المقدار فلا يمكن
مساواة مسافتيهما فكذا الحركتان وباطل المسافة المقطوعة بالدائرة الصغيرة اكثر
من المسافة المنطبقة على مركتها ولا يعين بالطفرة الا هذا والجواب المطابق للحق والصواب
ان يقال انطباق الصغير على الكبير ليس بمستحيل في الزمان اي تدريجا وما يحكم العقل باستحالته
والانطباق دفعة فيختار في الجواب ان الدائرة الصغيرة ينطبق في كل دورة على مائة
اذرع وقت المسافة المقطوعة مع المسافة المنطبقة ودائرة يرتفع لزوم الطفرة
والجواب فان قيل اذا كان انطباق الصغير على الكبير في الزمان ممكنا فلم لا يجوزون
ان يكون المسافة المقطوعة بالدائرة العظيمة عشرة اذرع وايضا الدائرة
الصغيرة اذا فرضت متدحرجة من غير ان تتصل الدائرة العظيمة لم لا يمكن يجوز
قطعها المسافة التي تقطعها في حال الاتصال قلنا السر في ذلك ان المتدحرج اذا

اذا كانت حركته الوضعية مساوية لحركته الاينية يجب ان يقطع المسافة بقدر
محيطه لا ازيد منه ولا انقص والحال في الدائرة العظيمة في الصورة المفروضة كذا
والدائرة الصغيرة اذا فرضت منفصلة عن الدائرة العظيمة ايضا كذلك الدائرة
الصغيرة على فرض الاتصال يكون حركتها الوضعية ابطا من حركتها الاينية
وبيانه ان الحركة الاينية مساوية لحركة الدائرة العظيمة بالبداهة وحركتها الوضعية
ابطا من حركتها الوضعية لما تقرر في موضعه الفرض تساوي حركتي الفرضي الدائرة العظيمة
فثبت ان الوضعية للدائرة الصغيرة ابطا من حركتها الاينية وفي هذه الصورة يكون
المسافة اعظم من محيط المتحرك واذا كانت الحركة الوضعية اسرع من الحركة الاينية
فح يكون المسافة اصغر من محيط المتحرك وينطبق عليه كما اذا فرضناه دائرة محيطها
مائة اذرع وتقطع في كل ساعة مائة دورة بالحركة الوضعية بسبب محرك قوي
وفرضناه ايضا ان يحركها محرك ضعيف بالحركة الاينية حركة يقطع في كل ساعة
مائة اذرع فيجب ان ينطبق في كل دورة محيط الدائرة على ذراع واحد وهذا
عكس ما ثبت في اصل الشبهة ولا استحالة في هذا الانطباق على ما ذكرنا بل نقول هذه
الانطباق حاصلة في كل حركتين مختلفتين بالسرعة والبطوء مع اتحاد زمانيهما
اذ كل من الحركتين منطبق على زمانها المنطبق على الحركة الاخرى فتدبر المسئلة
السابعة اعلم ان اليوم بليلته عبارة عن قطع حركة الشمس دورة واحدة من
الفلك الاعظم مع مطالع ما شاربه الشمس في ذلك اليوم بليلته واليوم عبارة

عن كونها ضرورية بل جعل كثير من العلماء الحدسيات من قبيل الظنيات انتهى كلامه ادام الله ظلاله عليه
المسئلة الخامسة قد اتفق الطبيعيون على انعدام جريان البرهان المشهور بالسلم
في ابطال بعد غير متناه في جانب الطول فقط وذلك لانهم يفرضون الانفراج بين ساقي
المثلث اما بقدر الامتداد او متزايدة بقدر بتزايده على نسبته محفوظة وعلى كلا التقديرين
يستدعي هذا الفرض عدم التناهي في الطول والعرض ولاجل ذلك يتمسك بعض الافاضل في
ابطال هذا الاحتمال بفرض تناهي واحد من الخطين وهو في الحقيقة يغير في الاستدلال واما
ما سنح لي في هذا المقام ان يتم به تسميم المرام انا نفرض في سطح محدود العرض كخطين اب
مثلا خطين خارجين من نقطة مفروضة في خط اعلى هيئة ساقي المثلث الا غير النهاية لكن
لا على سبيل الاستقامة ولا الانحناء على نسق واحد حتى يلزم انقطاعهما بالوصول الى خط ب
او بعدورتهما وانثنيتين على سبيل التناقص في الانحناء الا غير النهاية وليسوق الكلام الى اخره ونوجهه
انا نفرض البعد الواقع بين خط اب بقدر الزراع مثلا ونخرج هذين الخطين على نسق
ينقطعان في الزراع الاول نصف الزراع المذكور فيبقى بعدهما من خط ب نصف زراع
ويقطعان في الزراع الثاني ربع الزراع لعلة انحناء هذا الزراع بالنسبة الى الزراع
الاول فيصير البعد المذكور بقدر ربع الزراع وهكذا فيمكن فرض اخراجهما الا غير النهاية
مع عدم وصولهما الى خط ب لكن يتمادى ان منه واما لا يقال كل خطين واقعين
لا على سبيل الموازاة يجب ان يتقاطعا بعد الاخراج اذ لا واسطة بين المسامتة والموازاة

والموازاة لانا نقول قد ثبت في المخروطات امكان وقوع خطين على هذه النسبة
وما ذكرت من عدم الواسطة انما هو في الخطين المستقيمين كما لا يخفى على المتدرب
في الصناعة فاحسن التامل فيما ذكرنا يستكشف الحال اولا كثر ما نزل فيه قدم الحال
وانت خبير بان هذا التقرير وان لم يستوجب عدم التناهي في جانب العرض لكن يستلزم
ان يكون الطول غير محدود في جانب المبدء والمنتهى فللموجه ان يقال لعل مرادهم
عدم جريان البرهان في بعد غير متناه لكن بحكم الحدس يعلم ان المراد ليس هذا ومحط نظرهم
في الحكم لعدم جريان ما قدمناه في البيان واما تصوير اصل البرهان بحيث يندفع عنه
الايرادات المشهورة ان يقال لا شك ان المقدار المعين اذا زيد عليه المقادير المتساوية
بعدة غير متناهية يصير غير متناهية بالضرورة ولا فرق في ان يراد تلك المقادير عليها في
مكان واحد او في امكنة غير متناهية وهذا ايضا مما لا شك فيه ثم نقول لا فرق
بين ان يؤخذ مقدارا واحدا ويراد عليه مقادير غير متناهية او يؤخذ مقدار ويراد
عليه مقدار ثم يؤخذ مقدار بقدر المجموع ويراد عليه مقدارا بقدر المقدار الذي زيد في الاول
وهكذا الى غير النهاية وهذا ايضا ضروري لا شبهة فيه واذا تمهدت تلك المقدمات الثلثة
فيتقرر البرهان ظاهر لا يحتاج الى البيان هنا غاية التوجيه الممكن في هذا المقام وان
كان بعد للجدال مجال والله اعلم بحقيقة الحال المسئلة السادسة لنا ان نفرض خشبا
رحوي الشكل يكون طوقه العظيم مائة اذرع مثلا وطوقه الصغير عشرة اذرع بالفرض

عن مدة قطع الشمس قوس النهار مع مغارب ما سارته في هذا اليوم والليل عبارة
عن مدة قطع الشمس قوس الليل مع مطالع ما سارته الشمس في اليوم بليلته عبارة
عن مطالع ما سارته الشمس في اليوم ومطالع ما سارته الشمس في الليل فنقول
المطالع التي تعتبر في اليوم بليلته مطالع ما سارته الشمس في ذلك اليوم فيجب
ان يكونا متساويين مع انهم صرحوا بامتناع تساوي مطالع قوس مع مغاربه
وحل الاشكال على ما خطر بالبال ان يقال مجموع قوس النهار وقوس الليل مساو
لتمام الدورة اذا كان القوسان من مدار واحد والمدار الذي يقطعه الشمس
في اليوم غير المدار الذي يقطعه في الليل لان الشمس في كل آن في مدار اخر فالتفاوت
انما نشأ من هذا المسئلة الثامنة قد اختلف علمائنا هل يجب في النية الاخطار   ٨
بالوجه او يكفي الاخطار بالبال وان لم يذعن المكلف بالوجه ذهب اكثر المحققين
الى الاذعان واقول يرد عليه اشكال وهو انه ان وجب الاعتقاد بالوجه
في النية يلزم ان لا يكون صوم العيدين حراما لان الامساك بدون
النية الشرعية ليس بصوم والنية الشرعية ممتنعة على تقدير علم المكلف بالحكم الشرعي
ومع الجهل به لا يكون حراما وتوضيحه ان المكلف قبل ان يعلم حرمة الصوم
في العيدين لا يكون حراما عليه وعلى تقدير ان يكون الجاهل ايضا مكلفا يفرض
علم المكلف بحرمته وبعد العلم بحرمته يصير الصوم ممتنعا لامتناع تحقق النية الشرعية

الشرعية المعتبرة فيه قصد الندب او الوجوب او القربة اذ كل مكلف يعلم امتناع
اجتماع الحرمة مع الامور الثلثة وان نوقش فيه باعتبار اختلاف الجهة كما في مكلف
نذر صوم يوم غير معين وقال بعض الاصوليين بامكان اجتماع الحرمة والوجوب
لتغاير الجهات وبعض اخر بتجويز التكليف بالمحال فنقول المجوزون لاجتماع الوجوب
والحرمة لا يجوزون في صوم العيدين ويخصصون الدعوى بما يجوز انفكاك الجهتين
فيه والمجوزون للتكليف بالمحال لا يقولون بوقوعه مع ان القائلين بوجوب الاخطار
بالوجه في النية لا يقولون بجواز اجتماع الوجوب والحرمة في فعل واحد ولا يصح تلك
النية على زعمهم فكيف هذا الجواب عن قبلهم فان قلت حكم الشارع بالحرمة هل مراده
عن حرمة الصوم حرمة الصوم للعالم بالحرمة او الجاهل وعلى ان تقدير يلزم المفسدة
اما على فرض العلم فظاهر وعلى تقدير التخصيص يلزم التزام عدم حرمة صوم العيدين
الا على العوام والجهال ومن المعلوم ان العالم بالحرمة ان امسك يوم
العيد ونوى على سبيل الاخطار يصير مستحقا للعقاب ويصدق عليه انه صام
يوم العيد فالصواب ان لا يعتبر الاعتقاد فتامل جدا المسئلة التاسعة
استدل بعض الاعلام على ان علة الاحتياج الى المؤثر انما هي الامكان   ٩
لا غير بان ضرورة احد الطرفين اعني الوجود والعدم علة تامة للاستغناء عن المؤثر
ومن المعلوم ان عدم علة التامة علة تامة لعدم المعلول فعدم ضرورة احد الطرفين
اعني الامكان علة تامة لعدم الاستغناء اعني الحاجة وهو المطلوب اقول فيه نظر
اما اولا فلان علة ضرورة احد الطرفين للاستغناء في محل المنع والقدر المسلم

عند الخصم ان الضرورة المذكورة مستلزمة للاستغناء فيمكن ان يكون الاستغناء علة لهما وهما معا معلولي علة واحدة اللهم الا ان يقال لا معنى للعلية الا ما يصح دخول الفاء التعقيبية وههنا كذلك اذ يصح ان يقال بما كان وجود الواجب ضرورة استغنى عن العلة ولا يصح ان يقال لما استغنى عن العلة صار وجوده ضروريا واما ثانيا فلان عدم العلة التامة المعينة لعدم المعلول على فرض انحصار العلية فيهما مسلم وعلى تقدير التعدد عدم كل واحد من العلل التامة علة ناقصة لعدم المعلول فلم لا يجوز ان يكون ضرورة احد الطرفين علة الاستغناء والقدم الزماني مثلا علة اخرى لها فما لم يتحقق عدمهما اعني الامكان والحدوث لم يتحقق المعلول اعني الاحتياج لا يقال ذهب اكثر المحققين كالمحقق الدواني وغيره الى ان تعدد العلل التامة محال وفي صورة التعاقب العلة التامة في الحقيقة هو القدر المشترك كما بينوه في موضعه فان سلمت عليه الضرورة المذكورة للاستغناء فلا وجه لمنع عليته عدمها لعدمه والا فيعود المآل الى البحث الاول ولا يصير بحثا ثانيا لانا نقول على فرض اثبات امتناع تعدد العلل المستقل على سبيل التعاقب يمنع عليتها لكن لا يصير عين البحث لتغاير السندين الا ترى ان الجواب المصدر باللام يدفع البحث الاول ولا يدفع هذا البحث اذ فرد العلة ايضا كاف في دخول الفاء التعقيبية مثلا اذا كان عدم المعلول المركب مستندا الى القدر المشترك بين اعدام اجزائه يصح في كل جزء ان يقال لما صار هذا الجزء معدوما صار الكل معدوما والسر فيه ان الكلي والفرد موجود بوجود واحد فيصح ان يقال وجود هذا الفرد علة لهذا المعلول

المعلول باعتبار ان وجوده عين وجود الكلي المشترك وان لم يكن لخصوصية هذا الفرد مدخل فيه وان نوقش في صحة الفاء بهذا الاعتبار فصحة دخوله فيما نحن فيه اي الضرورة والاستغناء ايضا غير مسلم فتدبر واما ثالثا فلانا لا نسلم ان عدم الاستغناء عين الاحتياج لجواز ان يكون الاستغناء امرا وجوديا والاستغناء والعبارة عن عدم عدم الاحتياج وعدم عدم الشيء رفع رافع ذلك الشيء لا عينه كما ثبت في موضعه وعلة احد المتلازمين لا يجب ان يكون علة المتلازم الآخر فلا يلزم من علية الامكان لعدم الاستغناء عليته للاحتياج فان قيل قد ثبت ان المتلازمين يجب ان يكون احدهما علة الآخر او كلاهما معلولي علة واحدة ومما ذكرنا ثبت تلازم الامكان للاحتياج بقبيل المساوات لانه متلازم لعدم الاستغناء لانه علة له وعدم الاستغناء متلازم للاحتياج والامكان الذاتي لما لم يكن معلولية لاستحالة الامكان بالغير فلا يحتمل ان يكونا معلولي علة واحدة ولا ان يكون الامكان معلولا للاحتياج فتعين ان يكون الاحتياج معلولا للامكان وهو المط وايضا عدم عدم الاحتياج علة للاحتياج او بالعكس ولما ثبت علية الامكان لعدم عدم الاحتياج فلا يحتمل الشق الثاني وعلى الشق الاول ايضا ثبت المط قلنا المقدمة القائلة ان كل متلازمين يجب ان يكون احدهما علة الآخر او هما معلولي علة واحدة وان كانت مشهورة بين القوم لا دليل عليها بل يكفي للاستدلال على خلافها اذ عدم عدم الواجب متلازم بوجوده تعم ولما كان

عدم الواجب ممتنعا لذاته لا يمكن ان يكون مستندا الى امر آخر واستناد وجود الواجب الى عدم عدمه ايضا محال لا يجوزه عقلاء فالاحتمالات الثلثة منتفية لا يقال لم لا يجوز ان يكون عدم عدم الواجب ووجوده مستندين الى ذات الواجب اذ امتناع عدمه ايضا بالنسبة الى ذاته نعم لا يصح اصلا لا على مذهب الحكيم فلان الوجود عندهم عين ذات الواجب فلا يمكن استناده الى نفسه واما على مذهب الحق فلما عرفت في المسئلة الاولى ان كل مفهوم ثبت لمفهوم آخر بالضرورة لا يحتاج في ثبوته الى علة والوجود ضروري الثبوت له فلا استناد بالحقيقة وما اشتهر في الالسنة ان ذات الواجب مقتضية لوجوده فهو كلام على سبيل التوسع والمجاز والمراد به عدم الاستناد الى الغير واما ما فيه التقدم في المتقدم بالعلية ليس الا الوجود فكيف يتصور معلولية الوجود فان قلت ما ثبت عليته عند الحكماء ليس الا الوجود الخاص واما الوجود المطلق فعرض معلول للواجب عندهم قلت مع قطع النظر عن ان الوجود المطلق هو ما فيه التقدم في التقدم بالعلية ولا يمكن معلوليته مرادنا بعدم العدم في مادة النقض سلب سلب الوجود الخاص والوجود فيما نحن فيه هو الوجود الخاص فاي فائدة في تصحيح معلولية الوجود المطلق فتدبر المسئلة العاشرة اعلم ان القوم قسموا الحركة الى اربعة اقسام الكمية والوضعية والكيفية والاينية وقسموا الحركة الكمية ايضا الى اربعة اقسام حركة في النمو

بالنسبة الى ذات العدم حتى لا يمكن استناده الى مفهوم كون العدم لانا نقول استناد وجود الواجب الى ذاته صح

في النمو وحركة في الذبول وحركة في التخلخل وحركة في التكاثف وفرقوا بين النمو والتخلخل ازدياد المقدار في الاول بسبب اتصال جزء من الخارج الى المتحرك بخلاف الثاني وكذا النقص في الذبول بانفصال جزء عن الجسم بخلاف التكاثف واورد عليه اشكال مشهور وهو ان موضوع الحركة الكمية يجب ان يكون امرا واحدا بالشخص وعلى فرض الاتصال والانفصال المذكورين يصير موضوع المقدار الصغير جسما مغايرا الموضوع الكبير فلا تحقق حركة ولقوة هذا الاشكال ان بعضهم نفى كون النمو والذبول حركة ومنهم صاحب الاشراق والامام الرازي والمحقق الدواني واما الذوق فقصد والدفع هذا الاشكال فلم يزدادوا الا كثرة القيل والقال وما اقربهم الى الصواب في الجواب من حاك بهذه العبارة فاقول انه يكون للمركبات مادة وصورة ومادة الشيء ما يكون به الشيء بالقوة داخلا فيه وصورة الشيء ما يكون به بالفعل داخلا فيه كالكوز فان الطين مثلا جزء منه وهو به بالقوة والهيئة الصورية الجزئية وهو بها بالفعل ومن خواص هذا المقام ان يعرف ان في تعريف المادة اشارة لطيفة الى ان مادة الشيء انما يعتبر فيه بوجه مبهم لا من حيث انها امر معين بل من حيث انها يصلح لان يكون لصورته مثلا القضية الحملية الموجبة مركبة من مادة هي موضوعها ومحمولها وصورة هي النسبة الحكمية الموجبة لان بهذا ذاك فالقضية الموجبة الحملية لم يعتبر فيها وفي تحصيل حقيقتها ان موضوعها اي شيء كان من واي حقيقة من الحقائق الى

معنى كان من اي شقوا او من خبس يصح لان يحمل الْقضية الحلية الموجبة من غيران يتبدل
القضية الحلية من حيث انها قضية حلية فالمادة انما اعتبرت فيهما من حيث يصلح
لان يكون معروض الهيئة الحكمية والنسبة الخبرية التي يكون لها قضية قضية ومن
حيث الابهام غاية الابهام والصورة ايضا قد اعتبر في حقيقتها المادة بوجه
مبهم غاية الابهام وغاية الاعتبار فاذا اعتبرت الصورة لا بشرط شيء كان
محمولا على المركب ومبدء للقضية وان اعتبرت بشرط لا شيء يعتبر فيه المادة
بوجه مبهم مثل ما اعتبرت في الصورة فالصورة باعتبار نفس حقيقة المركب وعين
ماهيته فالمادة مع تعينها انما يكون جزءا للمركب بالعرض لا لا يريد بالمادة مع تعينها
المادة مع تشخصها الحاصل بالنظر الى الامور الخارجة بل المراد بالمادة المعينة
بطبيعتها النوعية بل الجنسية ايضا حتى لو امكن وجود الصورة المنفردة عن المادة
لتحقق ذلك المركب بعينه وبهذا سر قولهم ان مادة الشيء ما به يكون به الشيء
بالقوة اي بالقوة من جميع الوجود وصورته ما يكون به بالفعل قال الشيخ
في اول طبيعيات الشفا ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة وطبيعته هي
القوة التي يصدر عنها الحركة او يغيره بالذي لا يكون عن ذاته فكذلك سكونه
وثباته وصورته هي ماهيته التي لها هو ما هو ومادته هي معنى الحامل لماهيته والاعراض
هي الامور التي اذا تصورت مادته بصورته وتمت نوعيته انتت او عرضت
له من خارج وربما كان طبيعة الشيء بعينها صورته وربما لم يكن كما في البسائط
فان الطبيعة لها هي الصورة بعينها فان طبيعة المادة هي بعينها المهية التي لها

لها الماء ما هو لكنها انما يكون باعتبار صورة باعتبار فاذا ثبت الى الحركات
والافعال الصادرة عنها سميت طبيعة قرب الى تقويمها النوع الماء وان لم تنسب
الا ما يصدر عنها من الاثار والحركات سميت صورة فصورة الماء مثلا قوة افادت
هيولى الماء نوعا وتلك غير محسوسة وعنها يصدر الاثار المحسوسة من البرودة
المحسوسة والثقل وقال في موضع اخر الصورة هي التي يجعل الشيء بالفعل الا ترى
ان الخشب واللبن اذا وجد كان البيت بالقوة لكن كونه بالفعل مستفاد
من صورته حتى لو جاز ان يقوم صورته لا في المادة لا يستغنى عنها اذا تمهدت
لك هذه المقدمة فليتمهد مقدمة اخرى هي انه يجوز ان يكون امر واحد بعينه
فرد المفهوم ~~مختلف~~ ممتنعة ويبقى من حيث انه فرد الواحد منهما وينعدم من حيث
فرد لامر اخر كزيد الكاتب يبقى من حيث انه انسان مختص ولا يبقى من حيث
انه كاتب محض فاعلم ان هذا البقاء والتبديل يجري في الذاتيات لشيء واحد ايضا
مثل البيت اذا بدل بعض من لبناته فقد نفي من حيث انه بيت ولا ينتقض
من حيث انه المركب الذي كان اولا فبقاء صورة البيت التي بها هو معنى
ليس المادة اي اللبنات فيها من حيث التعين فتبدلها لا يتبدل البيت
ثم بعد تلك المقدمات نقول الجسم النامي كالجسم المخصوص المختص له طبيعة
شجرية معينة هو بها هذا الشخص من الشجر شجر معين ومادة منضمة للعناصر الاربعة
حاملة لصورته وحقيقته المعينة فلما قد عرفت ان صورة الشيء حقيقة ذلك
الشيء باعتباره ان مادة الشيء اعتبرت فيه بالعرض فتبدل خصوصيات

ذلك الجسم صح

المادة لا يتبدل الشخص الشجري من حيث انه ذلك الشجر بل هذا الشخص من حيث
هذه الهيئة باق حال الصغر والكبر ولا ينفي من حيث انه ذلك الشجر بل هذا
الشجر من هذه الجسم المركب ومن حيث المادة فلان المادة متحدة مع الصورة
في الوجود وهي من الكا ظهور الصورة وشمول تجليها تمام فمقدار المادة مقدار لها فالشجر
المعين من حيث انه ذلك الشجر باق تشخصه مدة وجوده ويتبدل عليه المواد
المعينة والمقادير المختلفة فهو الموضوع الباقي في الكمية انتهى كلامه ويرد عليه
البحث من وجوه اما اولا فلان المقدمة الاولى اي كون المادة ماخوذة في
المركب بوجه ما منهما ما يفيد جواز بقاء المادة مع انتفاء الصورة بخلاف
العكس ولم يظهر من كلام الشيخ الا ان الصورة هي التي يكون المركب معه
بالفعل حتى لو جاز ان يتحقق بدون المادة لتحقق المركب لكن جواز تحققها
مع تبدل المادة لا يخرج من كلامه ولا يجمع الاحتياج الذاتي الذي من لوازم
الحلول واما التمثيل بالبيت فلا يخفى وهنه او مداره على تسمية اهل العرف بالبيت
قبل تبدل اللبنة وبعده واحد ولا عبرة به وانت خبير بان جواز بقاء الصورة
النوعية المختصة مع انتفاء الصورة الجسمية انما يتصور على فرض ان يكون
محل الصورة النوعية هي الهيولى لا الصورة ولا المجموع المركب منهما ولم يقل
به هذا القائل مع ان هذا الاشكال انما يوجه على فرض ان يكون موضوع الحركة
الكمية هي الصورة الجسمية او المجموع المركب منهما والا فلا اشكال اذ لو جعل

جعل الهيولى موضوعا لهذه الحركة لم يرد اشكال والعجب من الشيخ الجديد للتجريد انه
صرح عند تقسيم الحركة الى اقسامها الاربعة بان موضوع الحركة الكمية والكيفية
هو الهيولى وموضوع الحركة الاينية والوضعية هي الصورة الجسمية ثم اورد
هذا الاشكال عند اثبات الحركة الكمية وقال في الجواب عنها ان النمو والذبول حركة كمية
موضوعها باق بعينه فان زيد الطفل بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وكذا
زيد الشاب بعينه زيد الشيخ وان نقصت جثته والسر في ذلك ان العظم والصغر
في مقدارها وهو ليس من مشخصاتها انتهى واورد عليه انه لو اريد بقوله ان زيد
الطفل هو بعينه زيد ان نفسها المجردة واحدة فم لكنه لا يجد به اذ هي ليست موضوعة
للحركة الكمية وان اريد ان هذا البدن بعينه ذلك البدن مم كيف وتبدل كثير
من اجزاء البدن الاول والحق انه الا ما بقي اكثر منه والايراد متوجه لا وما ادرك
ما الحاجة الى هذه الدعوى على تقدير ان يكون موضوع الحركة الكمية هو الهيولى وقد سنح
لي في ابطال الحركة الكمية نموا وذبولا وجوه اخرى اضعف دفعها او رده القوم
احدها ان في كل حركة يجب تبدل المعدل انا فانا والمفروض ان يتبدل المقولة
في النمو اتصال جسم من الخارج الى الموضوع او انفصال جسم عنه وكلاهما يستلزم
في الصورة الجسمية ففي كل آن يعرض لهيولى ذلك الجسم صورة جسمية اخرى ولا معنى
للحركة في الجوهر الا هذا واستحالته مما اتفق عليه والثالث انه يلزم ان يكون الجسم
النامي غير متناه المقدار اذ في كل ان يتصل به جسم ففي كل حركة يتصل اجسام
غير متناهية بهذا الجسم ولكل منها مقدار فيلزم عدم تناهي ذلك الجسم في المقدار

بل بقي عدم تناهي الاجسام المنضمة يستلزم عدم تناهي المقدار لو كانت الاجسام
متزايدة في المقدار او متساوية ومن الجائز ان يكون تلك الاجسام متناقصة في المقدار
لانا نقول مع ان الظاهر ان يكون الاجسام المنضمة بالجسم المفروض متساوية لتشابه
اجزاء الحركة والتزام ان الحركة في النمو لا تكون متشابهة بعيد عن الانصاف يمكن
ان يقال لو فرضت تلك الاجسام متناقصة في جهة يلزم تزايدها في جهة اخرى وهذه
الانات غير متناهية في الجهتين لان الحركة ليس لها آن اول ولا آن اخر
ولا يتوهم ان هذا نظير ما قيل في جواب من قال باشتمال الجسم على الاجزاء الغير
المتناهية المتناقصة لا يستدعي مقدارا غير متناه ان مقدارات المتناقصة من
جانب متزايدة من جانب اخر لانه مدفوع بان المراد التناهي في التناقص
ان لا يوجد ناقص لم يكن انقص منه والمراد بعدم التناهي في التزايد ان لا يوجد
زايد لم يكن ازيد منه وعدم تناهي اقسام الجسم في التناقص بهذا المعنى لا يستلزم
عدم التناهي في التزايد بهذا المعنى اذ نصف الجسم اعظم من جميع الاقسام فان قلت
لانم ان نصف الجسم قسم ليس قسم ازيد منه فان مثلي الجسم ايضا قسم منه ازيد
من نصفه قلت الكلام في اقسام الغير المتداخلة حتى يلزم من اجتماعها مقدار ازيد من مقدار
كل واحد منها كافيها نحن فيه والا فلا يفيد عدم التناهي في المقدار تامل والثالث
انه يلزم الطفرة لان كل جزء متصل بالجسم في حال النمو يحصل من اجتماعهما مقدار اكبر
من مقدار الجسم الكبير بعد انضمامه بالمقدار من غير ان يتصف بالمقدار الصغير ولا فرق في استحالة
الطفرة بين الحركة الكمية والاينية وباقي المقولات التي يقع فيها الحركة فتدبر جدا

المفروض ماخوذا مع نصف هذا الجزء وكان قبل الاتصال اصغر معه فان نصف الجسم المفروض بالمقدار

م م م م م
م م م
م

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان العلم الذي قسم الى التصور والتصديق عرفه بعضهم بالصورة الحاصلة من الشيء عند الذات المجردة
بعدما في الخارج اعيان وفي العقل صور وقيل هذا اولى من قولهم حصول صورة الشيء لما فيه من المسامحة
بل قيل ان من عرفه بها قايل بانه من مقولة الكيف ولان المتبادر من اضافة الصورة الى الشيء في قولهم
حصول صورة الشيء انها مطابقة له فيخرج ما لا يطابقه بخلاف الصورة الحاصلة من الشيء فان الصورة الناشية
من شيء قد لا يطابقه ولانه يتناول ادراك الجزئيات المادية سواء قيل بارتسام صورها في النفس الناطقة
او في آلاتها فيشمل المذهبين بخلاف قولهم في العقل فانه لا يتناوله على القول بالارتسام في الالات
والتصريح فيه بان العلم المذكور ههنا انما يكون للمجردات دون الماديات وتفصيله ان المحققين
منهم قد اتفقوا على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك
الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا في ان صور الجزئيات الجسمانية يرتسم فيها او
في آلاتها فذهب جماعة الى الثاني بناء على ان صورة الشخصية الجسمانية منقسمة فلو ارتسمت
في النفس الناطقة لانقسمت بانقسامها وذهب اخرون الى ان الصور كلها مرتسمة فيها لانها المدركة
للاشياء الا ان ادراكها للجزئية الجسمانية بواسطة لا لذاتها وذلك لا ينافي ارتسام الصورة فيها
غاية ما في الباب انها لم تفتح البصر لم يدرك الجزئي المبصر ولم يرتسم فيها صورته واذا فتحته ارتسمت
فيها صورته وادركته هذا هو الكلام المشهور فيما بينهم وفيه ابحاث الاول ان الحصول عند الاله
مطلقا ليس بكاف في العلم اذ ربما يحصل عند الحس والنفس لا يكون مدركة له لعدم التفاتها اليه ويؤيده
كلامهم في تحقيق ماهية السهو من انه حالة متوسطة من الادراك والنسيان ففيها زوال الصورة

من وجه وبقاؤها من وجه اعني زوالها عن المدرك مع بقائها في الخزانة فلا يصدق في التعريف
المذكور على الصورة الحاصلة في الالة كالحافظة مثلا لكونها حاصلة عند الذات المجردة بناء على عموم العلوم عنده
مع انها ليست من افراد المعرف فلا مانعا الثاني ان الحكم بالمسامحة وان كان مسلما لكن الحكم
بان العلم من مقولة الكيف وان قيل انه المذهب المنصور فيه ممنوع بناء على ان حديث كون
الصورة العقلية عرضا مع كون ذي الصورة جوهرا كاذب لان الجوهرية والعرضية بحسب الوجود
الخارجي وصورة السماء مثلا وان كانت قائمة بالنفس لكنها بحيث لو وجدت في الخارج
كانت لا في موضوع فيكون جوهرا ولذا صرح القوم بكون صور الجواهر جواهر وما يقال من ان
المعقول من السماء مثلا له اعتباران الاول انه قائم بالنفس والثاني انه صورة مطابقة للسماء
فهو باعتبار الاول عرض وبالاعتبار الثاني ماهية السماء فهو من حيث انه ماهية لها لم يكن عرضا
فليس شيء يعتد به كالاول ولذا قيل يجوز ان يكون عدهم العلم كيفا على سبيل المسامحة و
تشبيه الامور الذهنية بالخارجية وما قيل ان ذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان العلم
كالطهران مثلا حين كونه معلوما موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع
فيصدق عليه حد الجوهر دون العرض اما صورته العقلية اعني العلم فليست موجودة في الاذهان
بل في الخارج وفي وجودها الخارجي موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها
بل انما يصدق عليها حد العرض غاية ما في الباب انها قائمة بالذهن قيام باقي الكيفيات
النفسانية وفرق ما بين الوجود في الذهن والقيام به في موضوع بانه لا بد فيه من اثبات

وجود امر مغاير بالماهية للامر المعلوم ودونه خرط القتاد فما لا يتم الا وجود الماهية المعلومة في الذهن
بحكم دليل الوجود الذهني وبالجملة ان القول بتحقق الامرين المختصين المتغايرين بالذات في الذهن احد
مذهب ثالث لابد له من دليل الثالث ان معنى عنده هو المكان القريب من الشي فكيف يتناول
ما ارتسم في النفس وفي الالات واجيب منه بانه يجب العرف قد اتفق بما نسب الى احد على
وجه الاختصاص كما يقال هذا المسئلة عند فلان وعندي انه كذا فيتناول ما ارتسم في النفس
وفي الالات واما قولهم في العقل فلفظ الحصول فيه نفسه والحمل على التوسع بحيث يتناول
الحاصل في الالات ايضا يدفع المحذور لكنه خلاف الظاهر وانت تعلم ان مدار الكلام هنا على
محافظة الظاهر ورعاية المتبادر فهذا الجواب انما يجدي نفعا لو كان عنده مع رعاية معناه المتبادر
منه متناولا للمذهبين دون في وانه محل تأمل فتدبر الرابع انه يرد على المحققين كلهم ان القول
بان القوى البشرية ليست بمدركة وان قوى سائر الحيوانات مدركة لعدم النفس الناطقة تحكم
بحث لابد له من بيان الخامس انه يرد على القائلين بان الجزئيات الجسمانية يرتسم
في الالات ان تلك الصور علوم بناء على التعريف المذكور فيلزم ان لا يكون ما قام به العلم عالما
وان يكون ما لم يقم به العلم عالما كلاهما خلف وايضا المانع من الارتسام في الناطقة هو الانقسام
الا الاجزاء المتباينة في الوضع لا مطلق الانقسام وذلك من توابع الوجود الخارجي وخواصه فلا
يلزم انقسام ادراكها فيها او لو كانت صور الجزئيات الجسمانية على طبق تلك الجزئيات
في الانقسام والصغر والكبر لامتنع ارتسامها في الالات ايضا كنصف والجبال والسماء

والادوية وامثالها السادس انه يرد على القائلين بان الصور كلها مرتسمة في النفس الناطقة
ان عدم القول بالارتسام في القوى البشرية والقول به في قوى سائر الحيوانات مما لابد له ايضا
من بيان هذا ثم ان بعضهم عرف العلم هنا بما عرف الشيخ الادراك به وهو ان يكون حقيقة
الشي متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك وليس هذا تعريفا حقيقيا للادراك حتى يرد انه
دوري لان معرفة المدرك وما به يدرك يتوقف على معرفته بل هذا تعيين وتمييز لمعناه من بين
سائر المعاني المعقولة ليعرف انه المسمى بهذا الاسم دون غيره كذا قالوا وفيه بحث وقيل لا يلزم
منه تعريف الشي بنفسه لانه معلوم ان الادراك المعرف هو وصف شي
هو المدرك المعلوم بانه من قام به الادراك وهو معلوم لوجه لاستحالة تعريف المجهول
مطلقا فالمدرك ماخوذ في التعريف بالوجه المعلوم قبل التعريف وكذا يدرك لا بالوجه الذي
قصد به التعريف قال المحقق الطوسي يقال تمثل كذا عنده كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله
فمعنى التعريف ان الادراك ان يكون حقيقة الشي حاضرة عند المدرك بنفسها او بمثالها
فيندرج فيه العلم الحضوري اعني ان يكون المعلوم ذاته حاضرا عند المدرك لا بصورته و
مثاله كما في ادراك الشي ذاته وصفاته فانهم قالوا اذا كان الوجود الظلي سببا لانكشاف
الشي على النفس مع الالتفات اليه كان الوجود الاصلي له مع الالتفات اليه سببا له بالطريق
الاولى والعلم عنده تعالى والعلم والمعلوم والعالم متحدة في الاول والعلم والمعلوم كذلك
في الثاني والتغاير بينهما بالاعتبار وكليهما اذ لابد من التفات النفس حتى تصير مدركة والعلم

حصول الشي مجرد ... في انتقال ... ولا ... العلم ... الاول ... انتقال التعريف ... الصور الكلية

قالوا هو احد نوعي العلم الحاصل ... حضوره ان ... اخر لاجل حضوره بنفسه عند ... اقوى من ... في حصول الاجل حضور مثاله عنده منه

الحصولي هو الذي يكون بحصول صورة المعلوم ويقال له العلم الانطباعي ايضا كما في ادراك الاشياء
الخارجة عن المدرك اعني الاشياء التي لا يكون عينه ولا قائمة به والعلم مغاير بالذات لكل من المعلوم
والعالم هنا مبني على ما ذكره في حاشيته لشرح التجريد من ان تعقل الشي لابد ان يكون له مغايرا
كما في تعقل الاشياء الخارجة عن المتعقل اعني الاشياء التي لا يكون لها عينه ولا قائمة به واما
بالاعتبار كما في تعقل الشي نفسه او الامور الحالة فيه فان تعقل المجرد لذاته بذاته لا
بصورة حاصلة من ذاته فيه وذلك لان ذاته حاضرة لذاته اذ الشي لا تغيب عن ذاته و
ذلك اقوى من حصول مثاله في ادراك ذاته لكن اعتبار حضوره لذاته مغاير لاعتباره
من حيث هو وكذلك تعقل الامور الحالة فيه كالصورة الذهنية القائمة بالنفس انما هو بحضور
ذواتها عند المدرك لا بحصول صورها فيه فالنفس في ادراك الصورة الذهنية لا يحتاج
الى صورة اخرى منتزعة من الاولى بل يتحد هنا المعقول والتعقل بالذات ويختلفان
بالاعتبار اذ لابد من التفات النفس اليها حتى تصير معقولة كما يتحد العاقل والمعقول
والتعقل في ادراك المجرد نفسه ويختلف اعتبارا واذا كان الادراك بحصول
صورة الشي عند العقل يسمى علما انطباعيا واذا كان الادراك بحضور المدرك بنفسه
عند المدرك يسمى ذلك علما حضوريا وعلم الله تعالى بجميع الاشياء من هذا القبيل انتهى كلامه وههنا
ابحاث تركناها مخافة الاملال سنذكرها في رسالة مفردة هذا وينبغي ان يعلم ان ليس

المحقق قدس سره في حاشيته ...

المراد بالمشاهدة ههنا هو الابصار كما هو المتبادر منها وكذا ليس المراد بها الادراك مطلقا
وهو ظاهر ومنهم من فسرها بكون النفس بحيث ينكشف عندها الشي ويتجلى وقيل الحق ان المراد
بها انما يظهر بعد ما يعلم الادراك لان قرينة تعيين المراد بها هي استقامة المعنى دون
غيرها فذكرها في التعريف على ما ترى وفايدته الاحتراز عن تمثلها مخزونة غير مشاهدة للنفس
فانه لا يسمى ادراكا وعن الوجود الاصلي لها بصفات النفس اذا لم يكن ملتفتا اليها
فان تمثلها وتحققها عند المدرك على هذا ليس في حال يشاهدها ما به يدرك بل لابد
في المشاهدة مع ذلك من التفات النفس اليها وان لم يحتج الى تمثلها بالوجود الظلي كما ويمكن
ان يكون حالا من الحقيقة التي هي اسم يكون او من فاعل متمثلة وهو ضمير الحقيقة وان
يكون وصفا لمصدر متمثلة والعائد محذوف اي تمثلا يشاهدها به ما به يدرك وفي
تعريف الادراك بالتمثل تسامح لان الادراك عندهم هو الحقيقة المتمثلة والصورة
الحاصلة لا التمثل والحصول واعلم ان العلماء اختلفوا في ماهية الادراك اختلافا
فمنهم من قال انه هو الاضافة العارضة مع عدم القول بالارتسام فيه ومنهم من قال انه
هو الاضافة مع القول بالارتسام فيه ومنهم من جعله من مقولة الانفعال ومنهم من جعله
من الكيف وقيل هذا هو المذهب المنصور ولا شك من هذه المذاهب ثابت بالدليل
وقد عرفت حال ما عد مذهبا منصورا بل معول دليل الوجود الذهني مطلقا اذ اتم

دل على ان للمعلومات الخارجة انفسها نحوا اخر من الوجود واما على انه مدرك

فيه رد على العلامة ... والشيخ والتبال ... زعم ان في الذهن امرين صورة عقلية ... موجودة في الخارج قائمة بالذهن موجود ... هو العلم ومعلوم ... في الذهن غير قائم به ... يبين الوجود في الذهن والقيام به منه

للمدرك

فلا فضلا عن القوى البشرية ولو قيل على انه مدرك موجود له في المبادي العالية
كاف فيه ولا حاجة الى وجوده في قوانا ولذا قالوا في بحث الوجود الذهني انهم ذكروا
الذهن وارادوا به القوة المدركة ولو سلم فانما يتم على ان العلم بالمعدومات
لا بد فيه من الانطباع وقالوا ان الوجه ان يحكم بعدم الفرق بين علمنا بموجود وعلمنا
بمعدوم فاذا كان احدهما بانطباع كان الآخر ايضا كذلك كذلك قيل علم الله
بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع مع جريان الدليل بعينه فيه
واجيب عنه بان العلم بالاشياء يكون على وجهين احدهما يسمى حصوليا وهو
بحصول صور الاشياء في المدركة والآخر يسمى حضوريا وهو بحصول الاشياء بانفسها
عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها اذ ليس فيه ارتسام وانطباع بل هناك
حضور المعلوم بحقيقته لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف
الشيء على العالم لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده
ولما ذاد بهم قام البرهان على القول بحصول صور الاشياء في ذاته حكم بعضهم بان
علمه تعالى انما هو بحضورها انفسها عنده لكن في العلم بالمعدومات واحوالها
وخصوصا الممتنعات القول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حقايق لها ثابتة

لا على ان العلم مطلقا يجب فيه الانطباع

ح

حتى يتصور حضورها وقال بعضهم علمه تعالى بالاشياء انما هو بحصول صورها في مجرد آخر هذا
هو تفصيل كلام القوم في ماهية العلم والادراك مع التنبيه على بعض ما يرد عليه والعلم
عند الله وينبغي ان يعلم ان المقسم الى التصور والتصديق ان كان هو مطلق العلم الشامل
للحصولي والحضوري وقد رجحه بعض الافاضل فلا اشكال في تقدم التصور على التصديق
طبعا وان كان هو الحصولي كما هو المشهور فيما بينهم بناء على ان الانقسام الى
هو المحقق مولانا جلال الدين الدواني في شرحه للتهذيب منه
البداهة والكسبية انما يجري فيه فذلك في التصديق الذي هو حصول محض بمعنى لا اثر ومن المحققين من جعل التعقل
للحضوري فيه اصلا ولا يبعد هذا التخصيص بمعونة تخصيص المقسم بالحصولي فلا خفاء على هذا التقدير الذي هو احد اقسام الادراك
ايضا في تقدم التصور على التصديق ولا يقدح فيه كون الموضوع معلوما بالعلم الحضوري وهي اربعة منقسما الى التصور
لانه ليس بحصولي محض بالمعنى المذكور وايضا يمكن ان يقال ان التصور والتصديق والتصديق والكلام يعلم مما ذكر
بالنسبة الى العلم الحصولي كالابيض والاسود بالنسبة الى الحيوان فهما اعمان منه
من وجه وقيدا قسمين منه ومطلق التصور متقدم بالطبع على مطلق التصديق وان
لم يكن ما هو قسم من الحصولي في الواقع متقدما كذلك عليه تم الكتاب بعون الله الوهاب

في الاصل منه

بسم الله الرحمن الرحيم

اعلم ان قولهم ان التصورات لا تحتمل عدم المطابقة بخلاف التصديقات كلام حق
ما فهم من اورد عليه ان المراد بالمطابقة ان كان المطابقة مع المأخذ فلا نسلم ان التصورات
لا تحتمل عدمها اذ قد تأخذ من شبح انسان صورة فرسية وان كان المطابقة مع ما له تلك
الصورة فلا نسلم ان التصديقات تحتمل عدمها اذ الكواذب منها مطابقة لذي صورها ضرورة
ان صورة الواقع تطابق الوقوع وصورة اللاوقوع تطابق اللاوقوع وذلك لان المراد
بالمطابقة مع ما في نفس الامر ان يكون في نفس الامر شيء تطابقه تلك الصورة والتصورات
لا يحتمل عدم المطابقة مع ما في نفس الامر اذ كل متصور فهو موجود في نفس الامر ضرورة ان اتصافها
فيه بمفهوم وجودي واقله المفهومية فهو موجود فيها اذ الموصوف بالوجودي في ظرف الاتصاف
على ما يشهد بحسب الوجه الذي عليه واما التصديقات فليس الكواذب منها تحقق في نفس الامر قطعا
بل ليس تحققها الا في شعر المصدق بها والدليل المنتقض في التصورات لا مجال له
فيهما كما لا يخفى ولعلك تقول المعاني الحرفية لا تقع محكوما عليها ايضا كما في المصدق به
فالدليل لا يجري في جميع التصورات على انه لا بد من ارتسام الكواذب في المبادي العالية
لانها خزانة العاقلة للصور المعقولة بالفعل التي يتمكن من استحضارها من دون كسب جديد

على

على حسب القواعد الحكمية فلها ايضا تحقق في نفس الامر فان لا حكم بهذا ما عرف
المعاني الحرفية وان لم تقع محكوما عليها لكنها تقع صلة للطرفين في القضية الصادقة فيكون
موجودا في نفس الامر في ضمنها مثلا مثلا الابتداء المخصوص الذي بين سير زيد والبصرة
له مطابقة في نفس الامر وان لم يكن زيد سايرا من البصرة فان ذلك الابتداء متحقق
في نفس الامر في ضمن سلب السير من البصرة عن زيد فلكل معنى رابطي تحقق في نفس الامر
اما في ضمن السلب والايجاب او لا مخلص عن احدهما في نفس الامر بخلاف المصدق به
الكاذب واما ارتسام الكواذب في المبادي العالية فلا يقتضي تحققها في نفس الامر
لانها ليست صورا ادراكية لتلك المبادي بل مخزونة فيها على نحو ما يخزن الصور الحسية
في الخيال والمعاني الجزئية في الحافظة مع ان الخيال والحافظة مدركتين شان المبادي
مع الكواذب الحفظ فقط ومع الصوادق ومع الصوادق الحفظ والادراك
والفرق بين الصورتين مع اشتراكهما في الارتسام ان المبادي لا يمكن لها
التصديق بتلك الكواذب لبراءتها عن النقص فهي ليست عاقلة لها والارتسام
في غير العاقل لا يقتضي الادراك بخلاف الصوادق حيث يحققها يقتضي الادراك
وهو التجرد مع ارتفاع الموانع والموجود في نفس الامر ما يرتسم فيها على وجه
على وجه الادراك لا على وجه الحفظ ولعل هذا مما يحتاج الى لطف قريحة والله ولي الهداية

اليمين وقدر الحرم يسير عن يمين الكعبة فلو اقتصر على ما يلقى ومن جهة الاستقبال لمكن
ان يكون مائلا الى جهة اليمين خارجا عن الحرم وهو يظن استقباله لذا تحاذات العلامة
على الحجر الموجود لحفظ المشاعر للعامة مكون اليسار يسيرا عن سمت العلامة تخفيفا
الى سمت المحاذات ويشهد لهذا ما رواه عن ابي عبد الله وقد سئل عن سبب
التوقف عن القبلة ذات اليسار فقال ان الحرم عن يسار الكعبة ثمانية اميال
وعن يمينها اربعة اميال فاذا انحرف ذات اليمين خرج عن حد القبلة واذا
انحرف ذات اليسار لم يكن خارجا عن حد القبلة وهو الاحتياط وان بان المقابلة
قد يحصل معها احتمال الانحراف واما الجواب عن الثالث فقد عرفت اشارة
هذا الاعتبار ان استقبال الحرم الاستقبال الحرم لا الى الكعبة وليس ذلك يعتقد الانحراف
الاستقبال الا الجهة الكعبة اذا علمت او غلب الظن مع الطرق الا العلم سواء كان في المسجد
او خارجه فيسقط اعتبار التياسر والقول باستقبال الحرم انما هو على اخبار
احاد ضعيفة وبعد ان يجمع جامع بين هذا المذهب وبين التياسر يكون ورود
الاشكال عليه اتم وقد تم وعليه التوكل وبه العصمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد واله الطاهرين اما بعد فيقول العبد المسكين احمد
بن زين الدين انى لما رايت كثيرا من الطلبة يتعمقون فى المعارف الالهية ويتوهمون انهم تعمقوا
فى المعنى المقصود وهو تعمق فى الالفاظ لا غير رايت انه يجب على ان اوقفهم بعجايب من الحكمة
لم يذكر اكثرها فى كتاب ولم يجر ذكرها فى خطاب ويكون ذلك بدليل الحكمة لان الذى كانوا طلبوا
به الغاية دليل المجادلة بالتى هى احسن وذلك لا يوصل الا الى عالم الصور او المعانى ولا يوصل الى
معرفة الاشياء كما هى قال اللهم ارنى الاشياء كما هى ولا يوصل الى ذلك الا دليل الحكمة واذا رجوا
الله فى ذلك ان يهدى به من التمس الهدى بهذا الدليل سواء السبيل وحسبنا الله ونعم
الوكيل الفايدة الاولى فى ذكر تفصيل الادلة الثلثة وذكر مستندها وشرطها اعلم
هداك الله ان الادلة ثلثة كما قال سبحانه لنبيه ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة
وجادلهم بالتى هى احسن فالاول دليل الحكمة وهو الة المعارف الحقيقية وبه يعرف الله
سبحانه ويعرف ما سواه ومستنده الفؤاد والنقل اما النقل فهو الكتاب والسنة
واما الفؤاد فهو اعلى مشاعر الانسان وهو نور الله الذى ذكره فى اتقوا فراسة المؤمن
فانه ينظر بنور الله وهو الوجود لان الوجود هو الجهة العليا من الانسان يعنى جهة من جهة
ربه لان الوجود لا ينظر الى نفسه ابدا بل الى ربه كما ان الماهية لا تنظر الى ربها ابدا بل الى
نفسها دائما فلذا ان تنصف ربك لانك حين تنظر بدليل الحكمة انت تحاكم ربك
وهو يحاكمك الى نوالك كما قال سيد الوصيين لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها

ولها

ولها امتنع منها واليها حاكمها فوليك تحاصل عندك فزن بالقسطاس المستقيم
ذلك خير واحسن تاويلا وتقف عند بيانك وتبيينك وتعيينك على قولك نعم ولا
تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا ولا
تنظر فى تلك الاحوال كلها بعينه بل بعينك لقولك نعم ولا تمش فى الارض مرحا
انك لن تخرق الارض ولن تبلغ الجبال طولا فهذا نمط دليل الحكمة واما دليل
الموعظة الحسنة فهو الة العلم الطريقة وتهذيب الاخلاق وعلم اليقين والتقوى
وان كانت تلك العلوم تستفاد من غيره ولكن بدون ملاحظة هذا الدليل لا تقف
على اليقين لانه اقل ما قسم الله بين العباد ومستنده القلب والنقل وشرطه
اتصاف عقلك بمعنى لا تظلمه ما تستحقه وما يريد منك من الحق مثاله قوله
تعالى قل ارايتم ان كان من عند الله ثم كفرتم به من اضل ممن هو فى شقاق بعيد
وقوله تعالى قل ارايتم ان كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بنى اسرائيل
على مثله فامن واستكبرتم ان الله لا يهدى القوم الظالمين وكقول الصادق عم لعبد
الكريم بن ابى العوجاء حين انكر على الطائفين بالبيت الحرام قال عم ما معناه ان كان
الامر كما تقولون وليس كما تقولون فانتم وهم سواء وان كان الامر كما يقولون وهو
كما يقولون فقد نجوا وهلكتم فهذا دليل الموعظة الحسنة واما دليل المجادلة
بالتى هى احسن فهو الة العلم الشريف ومستنده العلم والنقل وشرطه انصاف الخصم
والا لم يكن المجادلة بالتى هى احسن وهو مثل ما قرره اهل المنطق من المقدمات وكيفية
الدليل وما ذكره اهل الاصول وغيرهم من الادلة وكيفية الاستدلال ولا يكون
فيه انكار حق وان كان من خصمك المبطل فى مطلبه ولا استدلال بباطل على حق
ولا على ابطال باطل ولا يحتاج هذا الى تمثيل لان الكتب مشحونة بمثله الا انك تجد غيره الا
نادرا وذلك لضعف المستدلين والمستدل لهم وعليهم ولكن لا تغفل عن اخذ حظ
من دليل الموعظة الحسنة فانه شرط طريق السلامة والراحة فى الدنيا والنجاة فى الاخرة

وهذا انا لم نبطل دليل الحكمة والافئدة وكن من الشاكرين فليس وراء عبادان قرية و
الله سبحانه يحفظك وعليك **الفايدة الثانية** في بيان معرفة الوجود اعلم ان
الذي يعتبر عنه عند طلب معرفته بالوجود ثلثة اقسام **القسم الاول** الوجود الحق و
هذا الوجود لا يدرك بعموم ولا خصوص ولا اطلاق ولا تقييد ولا كل ولا جزء ولا كلي ولا
جزئي ولا بمعنى ولا بلفظ ولا كم ولا كيف ولا رتبة ولا جهة ولا وضع ولا اضافة ولا نسبة ولا
ارتباط ولا في وقت ولا مكان ولا على شيء ولا في شيء ولا فيه شيء ولا من شيء ولا لشيء ولا
كشيء ولا عن شيء ولا بلطف ولا بغلظ ولا باستدارة ولا امتداد ولا حركة ولا سكون ولا
استضاءة ولا اظلام ولا باشتغال ولا بمكث ولا تغير ولا زوال ولا يشبهه شيء ولا يحاذيه شيء ولا
يوافقه شيء ولا يعادله شيء ولا يبرز من شيء ولا يبرز منه شيء وكل صفة او جهة او صورة او
مثال او غير ذلك مما يمكن فرضه او وجوده او تمييزه او ابهامه فهو غيره ولا يدرك بشيء مما
ذكر او غيره ولا بضده ولا يعرف ما هو في سر ولا علانية ولا طريق الى معرفته بوجه الا بنفي ولا
اثبات الا بما وصف نفسه ولا يدرك احد كنه صفته وانما يعرفه بما تعرف له به ولم يتعرف
لاحد بحقيقة معرفته من غيره ولا الشاهد سبحانه فهو المعلوم والمجهول والموجود والمفقود فجهة
معلوميته نفس مجهوليته ونفس شهوديته عين مفقوديته فهو لا يعرف بغيره وغيره
يعرف به انما لا يدرك بعموم ولا خصوص الخ فلانها حجبات الخلق وصفاتهم وهي لا
تحد الا انفسها ولا تدرك الا امثالها واما انه لا يدرك بضده فلان ضد الممكن ممكن
اذ القديم لا ضد له والا لم يكن عنه شيء ولشاركه في تضادها ولانه لو كان قديما لزم تعدد
القدماء ولا يمكن فرض ذلك لان الازل هو الذات البسيط البحت ولا مدخل فيه لان
الازل صمد والا فهو امكان وان كان الضد ممكنا لم يصح فرض كون الممكن ضدا للواجب
لحدوثه به وانما قلنا ان ضد الممكن ممكن لان القديم والممتنع لا يصلحان لمطلق الضدية
والا لكانا ممكنين اما في الواجب فلان الضد جهة المقابلة وطرفها وهو ممكن واما في الممتنع
فلان الضدان لم يكن شيئا لم يكن ضدا وان كان شيئا كان ممكنا ولهذا لا يصلح العدم

لضديته الوجود الا مجازا لان عدم الممكن وجوده في الامكان لا في الاعيان والى هذا اشار الصادق ع
لمن سئله عن اختلاف زرارة وهشام بن الحكم في النفي هل هو شيء ام لا فقال زرارة ليس
بشيء فقال هشام النفي شيء فقال ع قل بقول هشام في هذه المسئلة واما الممتنع فليس بشيء
ولا عبارة له وانما استعملت العبارة بجهة المكاشفة مثل لا شريك له لان النفي فرع الثبوت وذلك
لان الاوهام تصور شيئا وتسميه شريكا من جهة تجويزها ذلك او توهم وجوده والى الاشارة
بقوله تعالى وتخلقون افكا فاتى بهذه العبارة مكاشفة لعبارة الاوهام وهي عبارة حادثة واردة
على حادث واما الممتنع فليس شيئا ولا عبارة عنه وتعبيري بالعبارة لهذا العنوان الموهوم وهو
حادث خلقه الله بمقتضى اوهامهم من باب الحكم المامون عند اهل الاصول لانه سبحانه اعطى
كل شيء خلقه وليس هذه العبارة عن هذا العنوان كالعبارة عن عنوان حكم الوجوب وان كان
لا يعبر لذاته الا ان العنوان الظاهر ومقاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان وليس للممتنع مظهر لان
المظاهر فرع الثبوت وانما سميته ممكنا بممتنع كالو سميت رجلا معدوم وليس شيء الا الله
وصفاته واسماؤه واما انه لا يعرف الا بما وصف به نفسه فلان الازل ليس شيئا غيره وما سواه
فهو في الامكان والازل لا يخرج منه شيء ولا يدخله شيء ولا ينزل اليه شيء فيخبر عما هناك ويصف
ما فيه واذا كان كذلك لا يعرفنا احد الا بما وصف به نفسه وهو كما يقول لا يدرك بغيره فلا يعرف كنهه الا
هو لان علمه بنفسه عين نفسه فاذا وصف نفسه كان وصف الحق الحق حقا ويقع علينا وصفه
خلقا ومن ذلك الوصف الواقع علينا بنا فقد تعرف لنا بنا فكان وصفه الحق للخلق خلقا لان
الخلق لا يدرك الا خلقا انما تحد الادوات انفسها وتشير الالات الى نظايرها فلا يدرك شيء
الا ما كان من جنسه ومعنى انه لا يعرف لاحد بحقيقة معرفته من غيره انه سبحانه عرف الخلق الخلق بما
هم عليه انهم خلق وهو عرف نفسه انه ليس بخلق ولا يشبه شيئا من الخلق فلا يدرك ما
تعرف لهم به شيء من بصائرهم ولا ابصارهم وانما يعرف ببصيرته قال ع اعرفوا الله بالله و
قال الشاعر اذا رام عاشقها نظرة ولم يستطعها فمن لطفها اعارته طرفا راها به فكان البصير لها
طرفها ومعنى فهو المعلوم والمجهول الى انه المعلوم بصفة المجهول بكنهه الموجود باياته المفقود بذاته

فظهر فلا شيء اظهر منه وانما ظهر كل شيء باثر ظهوره وبطن فلا شيء ابطن منه لانه لا شيء اظهر منه
وانما خفي لشدة ظهوره واستتر لعظم نوره ومعنى جهة معلوميته نفس مجهوليته ان الشيء لا يعرف
ولا يعلم الا بما هو عليه فالطويل يعرف بطوله والعريض يعلم بعرضه والقصير بقصره والابيض ببياضه والاسود
بسواده وذو الهيئة بهيئته وما لا مقدار له ولا لون ولا هيئة يعرف بذلك فالواجب سبحانه يعرف بانه
لا كيف له ولا شبه له ولا مثل له وانه لا يدرك كنهه ولا يعلم صفته ولا يحاط به علما وان كل مدرك فهو
غيره فيعرف بانه لا سبيل الى اكتناهه ولا الى ادراك صفته فهو يعرف بالجهل به وذلك ما تعرف لنا به
وانا لا نعرف الا مثلنا فالواجب الحق والمجهول المطلق وهذا القسم يعبر عنه بالذات البحت والمجهول
النعت وعين الكافور وشمس الازل ومنقطع الاشارات والمجهول المطلق والواجب الحق والابين
والكنز المخفي والمنقطع الوجداني وذات ساذج وذات بلا اعتبار وما اشبه ذلك وكلها عبارات
مخلوقة تقع على مقاماته وعلاماته التي لا تعطيل لها في كل مكان وهو موضوع علم البيان والذات بحت
فيه فمن هو المعاني وهي اركان التوحيد **الفايدة الثالثة** في الاشارة الى القسم الثاني وهو الوجود
المطلق والتعين الاول والرحمة الكلية والشجرة الكلية والنفس الرحماني الاولى والمشية والكاف
المستديرة على نفسها والارادة والكلمة التي انزجر لها العمق الاكبر والابداع والحقيقة المحمدية والولاية
المطلقة والاولية الثانية وعالم فاحببت ان اعرف والمحبة الحقيقية وحركة بنفسها والاسم الذي
استقر في ظله فلا يخرج منه الى غيره وهو المكنون المخزون عنده وصبح الازل وفعل بنفسه وعالم
الامر وما اشبه ذلك وصفه بذلك بما بينه ان الله سبحانه قبض من رطوبة الرحمة بتلك الرطوبة
نفسها اربعة اجزاء بها وهي هبا بها وجزء به فعقدها بها في تعقيبها وانما كانا اختلا
بها والفعلا يهما وتركبا بهما وهذا هو المشية وهو المسمى بتلك الاسماء المتقدمة ولهذا
المقام في تنزيل الفؤاد اربع مراتب فالاولى الرحمة والنقطة والسر المستتر والسر المجلل بالسر
والثانية الرياح والنفس الرحماني الاولى بفتح الفاء المشار اليه بالاعتدال
والثالثة الحروف المشار اليها بالانعقاد الاول وهو السحاب المزجى المشار من شجر البحر والرابعة
السحاب المتراكم والكلمة التامة التي انزجر بها العمق الاكبر والكاف المستديرة على نفسها

وهذه المراتب انما تعددت باعتبار التفصيل الفؤادي في كشفه والا فهي شيء واحد بسيط
ليس في الامكان ابسط منه خلقه الله بنفسه فاقامه بنفسه واسكنه بظله وذلك
في العمق الاكبر على حده الاعلى فهو المحدد للعمق الاكبر والعمق الاكبر محدد له لا ينفصل احدهما
عن الاخر وهذا هو فعل الله وحيث علم بالضرورة ان هيئة المفعول من حيث هو مفعول
هيئة الفعل كالكتابة فان هيئتها هيئة حركة اليد فعلى حسب هيئة حركة يد الكاتب تكون
كتابته وجب ان تكون تلك الجهات المعتبرة في الفعل على جهة البساطة والاتحاد تكون
بنحوها في المفعول على جهة التركيب والتعدد وان اختلف المفعولات بحسب مراتبها
في قوة التركيب وضعفه وظهوره وخفائه وكثرته وقلته وفي كثرة التعدد وقلتها وظهوره
وخفائه لانها في الفعل على نحو اشرف منه ولهذا كان في اكمل مراتب البسايط الامكانية بحيث
لا يكاد يعتبر فيه جهة تعدد الا من جهة التعلق وهذا هو الحيوان الراجح الوجود وهو الوجود
المطلق اي الوجود لا بشرط وهو المشية والعزم على ذلك هو الارادة ومعنى انها خلقت
بنفسها انها خلقت لا بمشية غيرها ونظيرها ابونا ادم ع فانه لم يكن من اب وام غيره
وانما كان بنفسه وكان البشر منه بالتناكح والتناسل فكذلك المشية كانت بنفسها من غير
اب وام غيرها فكانت الاشياء منها بالتناكح والتناسل ومعنى قولنا من غير اب وام
غيره في ادم ع انه كان من مادته وهو الاب ومن صورته وهي الام وكذا في المشية الا انها
في المشية وجدا بانفسهما اي وجد كل واحد بنفسه وبالاخر ومعنى في ادم وجد مقبولا
بنفسه وقابلا بالاخر ولا ايجاد لهما الا بانفسهما وما سواهما اوجد مقبولا بالفعل وقابلا
بالتبعية على ما نبينه ومعنى ان الاشياء كانت منها بالتناكح والتناسل ان المادة
هي الاب والصورة هي الام على ما نبين لك فنكحت المادة الصورة على كتاب الله وسنة
نبيه فولدت الصورة الشيء والمشية هي ادم الاول ع وحواء هي الحيوان وهي كفوه لا تزيد
عليه ولا تنقص عنه كما اشرنا اليه سابقا فافهم وهذا هو النار المشار اليها في قوله تعالى ولو لم
تمسسه نار فمكانها الامكان ووقتها السرمد فهو السرمد كالاطلس للزمان فكما انه ليس

محدبه في مكان ولا زمان وانما المكان والزمان انتهيا به لم يتخلف احد من هذه الثلثة عن
الاخر وكلما قرب من محدبه من الجسم والزمان والمكان الطف ورق وكلما بعد منه كثف
وغلظ وكذلك هذا الوجود اي الجواز الراجح كلما قرب من نفسه من الفعل والامكان والسرمد لطف
ورق حتى يكاد يخفى من نفسه وحتى يكاد يظهر في كل شيء وكلما بعد من نفسه منها غلظ اي
ظهر حتى يكاد يظهر في المفعولات وحتى يكاد يفقد منها فالامكان والسرمد انتهيا به وكان الحد
والمكان في الزمان وهو الحد في المكان والزمان والمكان في الحد اي كل واحد من الثلثة
حاو للاثنين كذلك الفعل والامكان والسرمد كل واحد منها حاو للاثنين الاخرين وكل واحد
منه بالاخرين الثلثة الا ان الوجوبات الثلثة على اوضاع ثلثة فالواجب ازله ذاته ومكانه ذاته
والممكن الذي هو الوجود المقيد وهو جميع المفعولات مكانه غيره وزمانه وهما غير ذاته واما الجواز
الراجح فمكانه وزمانه بالنسبة اليه باعتبار الاتحاد والمغايرة بين بين ليس على حد الممكن في
التعدد هذا بالنسبة الى نفسه وبالنسبة الى ارتباطه بالممكن فمتغايرة مغايرة ابسط من مغايرة
الممكن فافهم **الفايدة الرابعة** في الاشارة الى تقسيم الفعل في الجملة اعلم ان الفعل باعتبار
مراتبه عند تعلقه بالمفعولات ينقسم الى اقسام فالاول مرتبة المشية وهي الذكر الاول كما قال الر
الرضا عليه السلام ليونس والمراد ان الشيء قبل المشية لم يكن له ذكر في جميع مراتب الامكان فاول ذكره معلوميته
في كونه شاء الله فيما يبدو لك ان تفعل فانه لم يكن شيئا قبل ان تذكره فاذا ذكرته كان ذكرك له
اول مراتب وجوده وهي كونه والثاني الارادة وهي العزيمة على ما شاء وهي ثاني ذكره ومعلوميته
في عينه ولم يكن له وجود قبله الا الذكر الاول الذي هو كونه وهو صدور الوجود قبل لزوم
المهية له وبها تلزمه المهية وبالمشية كانت الارادة لترتبها عليها والثالث القدر وهو
الهندسة الايجادية وفيه ايجاد الحدود من الارزاق والاجال والبقاء والفناء وضبط المقادير
والهيات الدهرية والزمانية من الوقت والمحل والكم والكيف والرتبة والجهة والوضع
والكتاب والاذن والاعراض ومقادير الاشعة وجميع النهايات الى انقطاع وجوداته وفي هذا
اول الخلق الثاني وبدو السعادة والشقاوة وبالارادة كان القدر لترتبه عليها وهذه الاشيا

على حد الوجوب والاتحاد

المذكورة

المذكورة تجري في الخلق الاول على نحو اعلى واشرف وانما ذكرت هنا لانه محل الهندسة وهنالك
محل البساطة والرابع القضاء وهو اتمام ما قدر وتركيبه على النظم فالقدر كتقدير الاثاث للسرير
للطول والعرض والهيئة والقضاء تركيبها سريرا والخامس الامضاء وهو لازم للقضاء
وهو اظهاره وتبيين العلل وشرح الاسباب لاجتماع مراتب التعريف لاثار الصفات
الفعلية الالهية فيه فالاربع المراتب الاول هي الاركان للفعل والخامس بيانها وبالقلم
كان القضاء وبالقضاء كان الامضاء فهذه الاربعة هي صبح الازل والنور الذي اشرق
من صبح الازل اربعة انوار هي العرش الذي استوى عليه الرحمن برحمانيته التي هي هذه
الاربع المراتب من الفعل فالنور المشرق عن المرتبة الاولى وهو ركن العرش الايمن الاعلى
وهو النور الابيض والنور المشرق عن المرتبة الثانية وهو ركن العرش الايمن الاسفل
وهو نور الاصفر والنور المشرق عن المرتبة الثالثة وهو ركن العرش الايسر الاعلى وهو
نور الاخضر ونور المشرق عن المرتبة الرابعة وهو ركن العرش الايسر الاسفل وهو النور
الاحمر فالبياض من المشية لكمال البساطة والصفرة من الزيادة الحرارة في البياض
والخضرة من التقدير لاختلاط سواد الكثرة من اثر القدر بصفرة اثر الارادة والحمرة من
من القضاء لاجتماع بياض المشية بصفرة الارادة في حرارة حكم القضاء بالامضاء ثم اعلم
انه اذا اطلق خلق قد يراد به جميع المراتب الاربع قد يطلق عليها لغة واذا قيل خلق وبرء وصور
فخلق بمعنى شاء اي اوجد الكون اي الوجود وبرء بمعنى اراد اي اوجد العين اي المهية
بالوجود وصور بمعنى قدر اي اوجد الحدود وقال الله تعالى الذي خلق فسوى والذي
قدر فهدى اي خلق كونه اي وجوده فسوى عينه بمعنى سوى مهيته بوجوده اي جعلها
ما اراد سبحانه واتى بالفاء في عطف التسوية دون الواو لما بينهما من الملازمة
كما مر ذكره وهذا في الخلق الاول والذي قدر فهدى اي وضع حدوده المتقدم ذكرها وهو
الخلق الثاني فهدى اي دل على سبيل الهدى وعطف بالفاء لان القدر به السعادة
والشقاوة فعنه دل على الهدى فهما متساوقان في الوجود وان كانت الهداية مغايرة

ومتاخرة في الذات فعطف بالفاء ثم ان مراتب الفعل بجميعها اختراع وابتداع وقد يطلق
احدهما على الاخر كالمشية والارادة وكالفقير والمسكين في باب الصدقات وكا
لجار والمجرور عند النحاة فانهما اذا افترقا اجتمعا فاذا قيل لك اعط الفقير خمسة دنانير
لم يجب عليك التفرقة وكذا اعط المسكين ففي الحالين ايهما اعطيت كفاك واذا
قلت زيد في الدار فان قلت زيد مبتدا والجار خبره صح او المجرور خبره صح وتقول اخترع
اي ابتدع وبالعكس وشاء واراد وبالعكس واذا اجتمعا افترقا تقول اخترع وابتدع اي
اخترع لا من شيء وابتدع لا لشيء واخترع الكون وابتدع العين وتقول شاء الكون واراد
العين فاخترع بمعنى شاء لا من شيء ابتدع بمعنى اراد لا لشيء واذا قيل اعط الفقير خمسة
دنانير والمسكين اربعة دنانير وجب التفرقة وبيان ذلك في الفقه والاصح عندي
ان المسكين اسوء حالا واذا قيل الجار والمجرور فرق بينهما وهو ظاهر واعلم انه قيل ان
الاختراع اختراعان والابداع ابداعان فالاختراع الاول المشية وهو خلق ساكن لا يدرك
بالسكون والاختراع الثاني الالف من الحروف والابداع الاول الارادة وهو خلق
ساكن لا يدرك بالسكون والابداع الثاني الباء من الحروف وذلك لان الابداع والاختراع
اول ما خلق الله بنفسه ثم خلق الحروف بالابداع وجعلها فعلا منه يقول للشيء كن
فيكون فيشار بالكاف الى الاختراع اي المشية وهي الكاف المستديرة على نفسها لانها
منشاء الكون وبالنون الى الابداع اي الارادة لانها منشاء العين وبين هذين الحرفين
حرف حذف للاعلال فهو ثابت بالمثال وان حذف ظاهرا للاشارة الى بيان المراد منه
وهو الماء الذي جعل منه كل شيء حي وهو الوجود وهو الذال الذي من اللفظ وهو الماء
من السحاب وهو الاجزاء الدخانية المستطيبة من النار بحفظ الكثافة الذهنية
المقارنة للدخانية وذلك الحرف هو الواو والاصل قبل الاعلال كون وهو الستة
الايام التي خلق فيها الشيء ومعنى ان الالف هي الاختراع الثاني انها نزلت بنكورها
فكانت عنها الباء فالباء تاكيدها لان نزولها انبساطها هكذا ب وقد كانت قائمة

هكذا

هكذا ا وانعطفت على الباء ومالت فحدثت الجيم هكذا ج ومعنى ان الباء
الابداع الثاني انها نزلت بنكورها فكانت عنها الدال هكذا د ومالت على الجيم فكانت
الجاء هكذا وانما كان ميل الباء مخالفا لميل الالف لان الالف قائم وميل القائم
الى الانبساط والباء مبسوطة وميل المبسوطة الى الركود ثم اعلم ان هذه الحروف التي
هذه الحروف اللفظية مظاهرها قسمان احدهما المرتبة الثالثة من مراتب الفعل
وهو السحاب المزجى والثاني اثر الفعل في فعل الشيء وذلك لان فعل الله سبحانه
بجميع الاشياء فعل واحد يجمعها على كثرتها في وحدته قال تعالى وما امرنا الا واحدة
كلمح بالبصر ما خلقكم ولا بعثكم الا كنفس واحدة وله باعتبار تعلقه بكل فرد من افراد
الموجودات ذات او صفة راس يختص به هو مشية الله الخاصة به فهذه الروس حروف
باضافة كل راس الى فرد من الخلق فاذا نسبت الى الفعل المطلق والخلق من جهة الافراد
حروف بالنسبة الى المجموع وكل فرد منها باعتبار اسبابه وشروطه ومقوماته المذكورة من الوجود
والماهية والستة المذكورة والوضع والاجل والكتاب والاذن وغير ذلك ونهايات
هذه الاشياء المذكورة واعراضها واشعتها الى انقطاع وجوداته كل واحد بوجه مختص
من ذلك الراس المختص بذلك الفرد من الفعل الكلي نسبته كل وجه الى ذلك الراس
كنسبة ذلك الراس الى الفعل الكلي فهذه حروف لهذه الكلمة والكلمات الجزئية
حروف للكلمة الكلية فهذا الحكم جار لكل مرتبة من مراتب الفعل في كل معلول متبوع
او تابع او مساوق او مساو فالفعل بالنسبة الى من دونه ذات واحدة استفادت
الذوات من ذاته الذوات والصفات من هيأته الذوات وصفاتها من صفاته توصيفاتها
ورؤس تلك الذات الشريفة المقدسة كثيرة ولكل راس منها وجوه كثيرة ثم اعلم ان
الجعل قد يستعمل في المراتب الاربعة فيطلق على كل مرتبة استعمل فيها لغة ويجري
حكمه في كل مرتبة بحالها وكثيرا ما يستعمل في ايجاد اللوازم لملزوماتها قال الله تعالى الحمد
لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور لايجاده النور من المنير

والظلمة من نفس النور من حيث هو ويتميز عن تلك المراتب اذا استعمل مع احدها
كما في الاية الشريفة ويستعمل التصيير والقلب لشيء الى شيء اخر وحكمه في استعمالاته
الثلثة حكم ما تقدم من الافعال في مراتبها حرفا بحرف فقولهم الجعل البسيط والجعل
المركب ليس بتام في المركب لان التركيب انما يتحقق في شيء ينضم اليه مساو له او
مخالف او مباين ويكون ذلك المركب شيئا واحدا الى بعد رعيه فعل واحد في
موضوع واحد وليس ثم مماثل غير ذاته او صفته والشيء لا يتركب من ذاته وصفته
في شيء واحد وتمثيلهم بقولهم جعلت الطين خزفا فان اريد تغيير الطين ح
تصيير المتغير خزفا فهو جعلان كل واحد في مادة وهما اسان من الجعل الكلي ح
ان اريد قلب الطين خزفا من غير اعتبار تغييره وانما هو حركة واحدة في جهة واحدة فهو
جعل واحد وان اريد به ما يستعمل في تكوين المتبوع وتكوين التابع به كجعل الوجود
واختال المهية بجعل الوجود فهذا في الظاهر جعل واحد لشيئين مختلفين لكن
ما انجعلت به المهية ليس بجعل كجعل الوجود ولا مخالف له ولا معاند له وان كان
في جهتين فلا يكون الجعل منهما مركبا لان ما جعلت به المهية صفة لما جعل به الوجود
واثر له ولا يكون الشيء مركبا من ذاته واثره فان ما جعل به الوجود كالشمس للنور وما
جعل به المهية كنفس النور للظل فان جعل الشمس للنور جعل وحده وجعل نفس النور
من حيث نفسه للظل جعل وحده مغايرا للجعل الاول لكونه مترتبا عليه ومتقوما
به لا يلزم منه التركيب لان الشمس لم يجعل لنفسها الظل وقوله تعم ثم جعلنا الشمس
عليه دليلا لا يدل على انها جاعلة له اذ لو جعلته بجعل النور لكان نورا اذ ليس فيها ظل
وان جعلته بجعل نفس النور التي هي اصل الظل واتعالها على انها جاعلة للنور الجاعل
للظل لا جاعلة فلا يحصل التركيب حقيقة والى ذلك الاشارة بقوله تعم وما امرنا
الا واحدة كلمح بالبصر وان اريد ان الجعل الذي يحدث عنه شيئان فصاعدا فهو مركب
سواء كانا في ماديتين ام في حالين كجعل الطين خزفا ام في الملزوم واللازم كالوجود

والمهية قلنا اذا اصطلحتم على ذلك فلا باس ولكن لا تجد وان الجعل البسيط قط
لان الله سبحانه لم يخلق شيئا فردا قائما بذاته الا الدال عليه قال تعم ومن كل شيء خلقنا
زوجين وبالجملة لا فرق في هذه المسئلة بين الجعل وغيره من مراتب وعلى كل حال
فالجعل واحد لا تعدد فيه لذاته قال تعم جعل لكم من انفسكم ازواجا ومن الانعام ازواجا
يذرؤكم فيه اي في الجعل فافرده وجميع المجعولات فافهم نعم له رؤس بعدد المجعولات
ولكل راس وجوه بعدد احواله كما تقدم في الفعل فراجع **الفائدة الخامسة** في تتمة
الملحقات اعلم انه قد ورد في الاحاديث عنهم تعدد العوالم والارضين واكثر ما ذكر
انها الف الف عالم والف الف ادم نحن في اخر العوالم واخر الادميين ومراتب
اعداد العوالم انما اختلفت في الروايات لاختلاف المقامات كعالم الغيب و
الشهادة والعوالم ثلثة عالم الوجوب وهو الازل تعم وعالم الرجحان وهو عالم المشية
والارادة والابداع وعالم الحيوان وهو الوجود المقيد المعبر عنه بانه وجود بشرط لا او
بشرط شيء اوله الدرة واخره الذرة واربعة عوالم هي عالم الخلق وعالم الرزق
وعالم الحيوة وعالم الموت وخمسة عوالم عالم الازل تعم وعالم السرمد وهو عالم الرجحان
وهو عالم الجبروت وهو عالم المعاني المجردة عن المادة والصورة والمدة وعالم
الملكوت وهو عالم الصور المجردة عن المادة والمدة وعالم الملك اوله المحدد للجهات
واخره الارض وستة عوالم عالم العقول وعالم النفوس وعالم الطبايع وعالم الهباء
وعالم المثال وعالم الاجسام وسبعة عوالم عالم النار وعالم الهواء وعالم الماء وعالم
التراب وعالم الجسم وعالم النفس وعالم الروح وهذا معنى قولهم كل شيء من الحوادث
مثلث لكيال التربيع الكيفية وثمانية عوالم واذا اطلقت يراد بها احد وجوه كثيرة نذكر
منها واحدا على سبيل التمثيل عالم الخلق في الدنيا عالم الخلق في الاخرة عالم الرزق في
الدنيا عالم الرزق في الاخرة عالم الموت في الدنيا عالم الموت في الاخرة وهو الهلاك
الاكبر نعوذ بالله من سخط الله عالم الحيوة في الدنيا وعالم الحيوة في الاخرة واليه الاشارة

بقوله تعم في التاويل ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وتسعة عوالم وهي عالم
محدد الجهات وعالم فلك الثوابت وعالم الافلاك السبعة وهي عالم القلوب عالم
النفوس وعالم العقول وعالم العلوم وعالم الاوهام وعالم الوجودات الثانية
وعالم الخيالات وعالم الافكار وعالم الحيوة وعشرة عوالم وهي هذه التسعة و
وعالم الاجساد واحد عشر عالم وهي ميادين التوحيد ستة منها كثيرة الحيات و
العقارب مظلمة ذات اهوال منكرة هلك فيها خلق كثير واليه الاشارة بتاويل
قوله تعم ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم
اعين لا يبصرون بها ولهم اذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك
هم الغافلون فادنى المراتب الستة واخسها الاجسام فمن الناس يعبد جسما و
الثاني المثال ومنهم من يعبد شبحا ومنهم من يعتقد انه مادة ومنهم من يعتقد ان معبوده
طبيعة ومنهم من يعتقد انه نفس وصورة مجردة وهذه الخمسة دركات الهالكين و
اما السادس وهو من يعتقد ان معبوده كما هو معتقد كثير من اهل العقول فان عنى ما
يشير اليه عقله فقد ابطل لان الاشارة العقلية لا تقع الا على محصور دهري وذلك حادث
وان اعتقده بدون تخصيص اشارة عقلية وذلك موحد الا ان توحيده اسفل مراتب
التوحيد والخمسة الاخر هي مراتب الفعل الاربع الاول والذات الاولى خامسها التي
هي معرفة الرب فاعلاها في التوحيد ان يظهر لعبده في لوحه ثم في الرياح ثم في
السحاب المزجي ثم في السحاب المتراكم ثم في المدار الاول المسمى بالذات الاولى فالاولى
معرفة الباطن بالنقطة والثانية معرفة الباطن من حيث هو باطن بالنفس الرحماني
والثالثة معرفة الظاهر بالسحاب المزجي والرابعة معرفة الظاهر من حيث هو ظاهر با
لسحاب المتراكم الخامسة معرفة الظهور بالمدار وهي المقامات المشار اليها سابقا فهذه
احد عشر عالما خمسة نور ونجاة وخمسة ظلمة وهلاك وواحد فيه ظلمات ورعد وبرق
يكاد البرق يخطف ابصارهم كلما اضاء لهم مشوا فيه واذا اظلم عليهم قاموا يا نور النور

اهدنا من عندك وافض علينا من فضلك وانشر علينا من رحمتك وانزل علينا
من بركاتك واثنا عشر عالما من نار وتراب وهواء وماء في الجبروت ونار وتراب و
هواء وماء في الملكوت ونار وتراب وهواء وماء في الملك وهكذا كل عبارة في الروايات
وكلام العلماء من ذكر العوالم فتصرف الى الاعتبار ثم اعلم ان ادم ع ابو العالم في كل عالم الى الف
الف عالم واول ادم وجد هو المشية وهو ادم الاكبر وتلك الولاية المطلقة والحقيقة المحمدية
ومقام او ادنى وعالم فاحببت ان اعرف وكل ادم فهو لم يخلق من اب وام الا الاب والام
المعنويين اللذين ذاته تركبت منهما على نحو ما سبق وهما الوجود والمهية اي المادة والصورة
فالاب هو المادة والام هو الصورة وهذا هو المستفاد من كلام اهل العصمة ع واما ما
اصطلح عليه المتقدمون والحكماء من ان الاب هو الصورة والام هي المادة وان الصورة
اذا انكحت المادة تولد منهما شيء توهما منهم ان النشو والتخلق في بطن المادة فهي الام فبعيد
من جهة المناسبة واما من جهة مجرد الاصطلاح والتسمية مع قطع النظر عن المناسبة
فلا محذور ولكنه لا ينفتح كل باب الا اذا اريد به هذا الاصطلاح الصواب بل ربما يقال
ان ليس ذلك باصطلاح وانما الواضع للغة العربية هو الله سبحانه وتعالى وضع ذلك
كذلك فاذا ظهر لك ما قررنا سابقا وتقرر لاحقا ظهر لك الامر من غير حاجة الى الاستدلال
ولو سلمنا ان ذلك ليس من اصل وضع اللغة قلنا ان الاصطلاح المناسب للامر
الواقع اولى بالمصير اليه وبيان الاشارة الى المناسبة ان الاصل في المولود هو الاب
والتخلق والتقدير ظاهرا وباطنا انما هو في بطن الام وان كان المولود مركبا منهما كما روي
عن الحسن بن علي بن ابيطالب ع ما معناه ان الانسان خلق من اربعة عشر شيئا
اربعة من ابيه واربعة من امه وستة من الله فالتي من الاب العظم والمخ والعصب
والعروق والتي من الام اللحم والدم والجلد والشعر والتي من الله الحواس الخمس والنفس
فاذا نظرت ما من الاب رايته هو اصل الانسان لانه هو القسم الاقوى ولهذا كان جانب
الاب اقوى وادخل في امر ميراث وفي الولاية وغير ذلك كالمادة لانها هي الجانب الاقوى

فى الشى والصورة هى الجانب الاضعف فيه كالام فان ما منها ظاهر المولود وقشره كا
للحم والدم والجلد والشعر يتعلق بما من الاب كما الصورة يتعلق بما من المادة عملو لها
فيها لكن لما كان التخلق الذى هو التصور انما يكون فى بطن الام والاحكام لا تعلق لها
بنفس المادة والا لتساوت جميع اشخاص النوع فى الاحكام وانما تتعلق بالصور لتخصيص
كل صورة بما يناسب بها من الحكم كانت الاحكام منوطة بالصورة كما ان حكم المولود منوط
بصورته ولا يكون الا فى بطن امه ومن هنا قال ع السعيد من سعد فى بطن امه والشقى
من شقى فى بطن امه لان بطن الام هو محل التخلق والتصور وذلك هو مناط الاحكام
فاذا ثبت ان الصورة مناط الاحكام ثبت انها هى الام لا المادة والا لتساوت افراد النوع
فى الحكم لتساويها فى المادة كما مر ونظير ذلك الخشب فانه مادة للسرير وللصنم فان عمل
صنما كان فعله حراما ويجب كسره وان عمل سريرا كان جايزا فالحكم عليه بالحرمة والجواز
انما هو فى الصورة فصارت السعادة مثلا كالسرير والشقاوة كالصنم انما هو فى بطن الصورة
لا فى بطن المادة وذكر الاصحاب فى الكلب اذا نزى على شاة فاتت بولد فان كان كلبا
فهو حرام ونجس العين وان كان شاة كان حلالا وظاهر العين والمادة واحدة وانما الحل
والحرمة فى بطن الصورة وهى الام وهذا ظاهر لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد
والى ما ذكرنا ورد التصريح عن الصادق ع فى قوله ع ان الله خلق المومن من نوره وصبغهم
فى رحمته فالمومن اخو المومن لابيه وامه ابوه النور وامه الرحمة فانظر الى صراحة هذا الحديث
فى المدعى لان النور هو المادة والمراد به الوجود لقول الصـ ع فى تفسير قوله ع اتقوا فراسة
المومن فانه ينظر بنور الله قال ع يعنى بنوره الذى خلق منه والرحمة هى الصورة لان الصو
هى صبغ المادة فالرحمة صبغ للوجود وهى المادة الثانية لان الماهية الاولى شرط لتحقق
الوجود فى الخلق الاول قبل التكليف واما فى الخلق الثانى حين قال لهم الست
بربكم فمن اجاب بلسانه وقلبه خلقه من صورة الاجابة وهى صورة الانسانية الحقيقة
وهى الصبغ فى الرحمة فافهم ومن عصى بقلبه خلقه من الصورة الشيطانية وهى

الصبغ

الصبغ فى الغضب فالسعيد من سعد فى صبغ الرحمة قال ع وهى الام والشقى من شقى
فى صبغ الغضب ونظيره من المعروف عند الناس فى الانسان انه حيوان ناطق فال
لحيوان مادة تصلح للانسان والكلب والصورة لمادة الانسان الناطقة فالنطق هو الصورة
وهى التى يتميز بها الانسان من الكلب وهى الام التى يشقى فى بطنها الشقى ويسعد
فى بطنها السعيد ثم اعلم ان الحصة التى فى الانسان من الحيوان التى هى المادة والحصة
التى فى الكلب من الحيوان التى هى مادته بجميعها حقيقة واحدة فى الظاهر لان الحيوان
هو المتحرك بالارادة المعروف عند العوام وعليه جرى اصطلاحات العلماء فى اكثر كتبهم
ومحاوراتهم واما فى الحقيقة فلا هما كاملة وانما اختلفا باضافة الصورة من جهة قابلية
كل منهما واستعدادها ام لا بل كل حصة من حقيقة لان مراتب الوجود متفاوتة ولا
ينحصر تفاوتها فى مراتب المشكك بالقوة والضعف ليقال ان ما اختلف من المشكك
يجمعه حقيقة واحدة بل مثل المشكك ومثل الاعراض كالاضوار والالوان والصفات
والانفعال والنسب وذلك لا يجمعه معه ومنه حقيقة واحدة وان قلنا ان كل اثر
يشابه صفة موثره لان جهة المشابهة هى الهيأة فى الصفة والاثر وهما من شى واحد
وتتفاوت الحصص بما تكتسب من الصور لا بقابليتها واستعدادها الحق فى
المسئلة ان ما كان من شى واحد منها كالحصص المتخذة من الذات الواحدة او من العرض
فهى فى الحقيقة واحدة واختلاف الحصص اذا كانت من شى واحد انما هو باختلاف
اكتسابها من الصور من الاعمال الظاهرة والباطنة الناشئة عن اختلاف مراتب الاجابة
فى عالم الذر واختلاف الصور فى القابلية والاستعداد بسبب اختلاف انفعالها
من الحصص بسبب تفاوت مراتبها وحصصها انها متفاضلة اذا اجتمعت فى الدرجات
لكنها لا تتجاوز الحقيقة الجامعة لتلك الحصص وما كان من شيئين مع ما كان من شى
واحد اجتمعا فى الرتبة الجامعة كالانسان والفرس يجتمعان فى الحصة الحيوانية الفلكية
الحساسة ويتفارقان فيما فوقها فالانسان فيه من الحيوانية حصتان ذاتية وعرضية
وفى الفرس حصة واحدة ذاتية لها هى عرضية الانسان والحصة الذاتية للانسان هى حصة

من الناطقة القدسية فالحيوانية الفلكية الحساسة لا تقبل الصورة الانسانية
وتقبل صور جميع الحيوانات ويلزم حكم الصورة تلك الحصة سواء قويت كما فى ساير
الحيوانات الا نادرا او ضعفت كما فى الانسان فانها اذا لم تكن نفسه مطمئنة تكون تلك الحصص تغيرت
الحيوانية الفلكية الحساسة ابدا تلبس صور الحيوانات فتلبس فى الغضب صورة
سبع وفى الشهوة صورة خنزير وفى النميمة صورة عقرب وهكذا والحصة الناطقة
القدسية لا تقبل شيئا من صور الحيوانات وانما تقبل الصورة الانسانية فقط ولا
تقبل الصورة الجامعة الكلية والمعصوم ع فيه ثلث حصص عرضيتان وهما فى الانسان
ولكنهما فيه قرنا واطمانتا فلا يخرجان عن حكم الثالثة ابدا وهى الحصة الملكوتية الالهية
تقبل صورة التوحيد وهى العصمة ومشية القسطية للوجود والصورة الجامعة الكلية
فالحصة الحيوانية الفلكية مركب للناطقة القدسية واثر لها خلقت من فاضلها والناطقة
القدسية اثر للملكوتية الالهية خلقت من فاضلها فلا تجمع هذه الثلث حقيقة واحدة
نعم لو اذا نظرنا بنظر اخر بان الكل من مراتب الوجود وانه حيوة وشعور وانما يختلف بحسب
مظاهره جاز على هذا الاطلاق الاتحاد فى الجملة الا انك اذا عرفت ما ذكرنا لك من اختلاف
الحقايق ظهر لك التغاير **الفايدة السادسة** فى الاشارة الى القسم الثالث وهو الوجود
المقيد اول الذرة واخر الذرة وكيفية بدوه وهى انه قد اخذ الله تعـ بفعله باسمه
القابض من رطوبة هوا الحيوة اربعة اجزاء قد صعدت من ارض الامكان ارض الجرز
ومن هباء الارض الجرز جزءا فقدرهما فى تعفين هاضمة اسمه البديع فاغلت اليبوسة
فى الرطوبة وانعقدت الرطوبة باليبوسة فاتحدا وذلك لما بينهما من المشاكلة فارتفع
من ذلك البحر سحابا بامر مزجى فتراكم تحت المشية فانحل من ذلك السحاب المتراكم بحرارة
الارادة ماء فلقه باسمه الباعث فوقع على البلد الميت والارض الجرز وهى ارض الجواز
والعمق الاكبر فاختلط منه جزءان بما يشاكله من ارض ذلك العمق الاكبر بجزء فاخرج منهما
تلك الزروع والثمرات وما فضل من رطوبته بعد تقديره وسقيه فى ظلمات ثلث باخذه
بالاسم القابض مع قدر ربعه من لطيف هباء ارض الامكان وبعلمه كما مر ذلك تقدير

العزيز

العزيز العليم وهو قوله تعـ والارض مددناها والقينا فيها رواسى وانبتنا فيها من كل
شى موزون وهذا الماء النازل من السحاب المتراكم هو الذى ذكره الله عز وجل فى قوله تعـ
وجعلنا من الماء كل شى حى وهو الوجود المقيد وهو من بعد المشية الى ما لا نهاية له من المشية
وهذا الوجود المسمى بالماء على هذا النحو المذكور يكون فى كل شى بحسبه ومثاله اذا اردت
ان تخبر من تخاطبه بقيام زيد اخذت من الهواء الذى هو مكان اللفظ هواء وهو
مشتمل على اربعة اجزاء من الرطوبة الهوائية وعلى جزء من اليبوسة الهبائية بالقوة
القابضة الى جوفك الذى هو نقطة تكليك اى وجهك فى الهواء فتولف منهما بعد
التقدير بالضغط والقلع والقرع حروفا مشتملة على الاجزاء الخمسة متصفة على الاجزاء
الخمسة بصفات مادة مقصودة فتولف منها لفظا هيئته كهيئة مقصودة ثم تدفعه
الى الهواء الذى هو مكانه فيقع جزءان من رطوبة لفظك وهى مادته المناسبة لمادة
مقصودة وجزء من يبوسته وهى هيئته المناسبة لهيئة مقصودة على ما يشاكله
من ارض هذا العمق والجرز وهو الهواء لانه هو الذى يحفظ لفظك ويوصله الى اذن
مخاطبك ليرتسم فى الحس المشترك منه صورة مادة لفظك وصورة هيئته فانه
للفظك كالام للجنين وكالارض للماء الذى ينزل من السحاب فينبت به النبات فيقع
من لفظك ما على الارض ذلك المعنى وهذا الماء هو الوجود لذلك المعنى وهو دلالة لفظك
بمادته وهيئته الواقعة فى الحس المشترك الذى هو الام فينبت المعنى فى بطن تلك
الام وهو الخيال بذلك الماء الذى هو الدلالة الذى يجى بها ولم يك ذلك المعنى قبل
تلك الدلالة شيئا لان الشى انما سمى شيئا لانه شى والمشية هى اصل الارادة فافهم
الفايدة السابعة اعلم انه لما نزل الماء الاول المسمى بالوجود المقيد على ارض الجرز تكون
منه الشى فى ستة ايام الكم والكيف والوقت والمكان والجهة والرتبة ليس شى منها
فى الظهور قبل الاخر وانما هذه مع المادة التى هى حصة الوجود ومع الصورة التى هى حصة
الماهية هى الشى ظهر الجميع دفعة لان كل واحد من هذه الثمانية شرط لكلها فى الظهور
والشى الموجود مركب من الوجود والمهية والستة قيود متممات لها وانما ذكرنا الستة

خاصة لان غيرها كالاوضاع والاذن في الظهور واجل الفناء والكتب لمحافظة هذه المذكورة
من حيث هي خاصة ومن حيث هي محفوظة وكالامضاء الذي هو شرح العلل والاسباب
وغير ذلك كلها راجعة الى الستة فلهذا اقتصرنا على ذكرها في ذكر البدء لان الاوضاع لازمة
للمكان والجهة والرتبة والاذن والاجل لازمان للوقت والكتب لازمة للستة والامضاء
لازم لما سبق ومتفرع عليه لان حصول هذه الستة الماهية والوجود ولوازمهما المشار اليها
يلزم منه الامضاء في الحكمة ويتفرع عليها والباقي انشاء الله تعالى نذكره فيما بعد ثم اعلم انه
قد اختلف في الشيء اختلافا كثيرا ويرجع ذلك الى اربعة اقوال ولا عبرة بذكر غيرها
الاول ان الشيء هو الوجود والمهية عرض حال بالوجود والثاني ان الشيء هو الماهية والوجود
عرض على المهية الثالث ان الشيء هو الوجود والمهية انما هي بتبعية الوجود الرابع ان الشيء
هو الوجود والمهية فهو مركب منهما لان الوجود شرط كونه صدورا واستمرارا المهية والمهية
شرط تكونها انصدارا واستمرارا الوجود فهما اما موجودين مقترنين متضمنين فالشيء
موجود ولا شيئية للشيء مع فقد احدهما ولا للاخر فالوجود مادة لنفسه وصورته لنفسه
ارتباط المهية به والمهية مادة لنفسها وصورتها ارتباط الوجود قال الله تعالى هن لباس لكم وانتم
لباس لهن فهما الشيء فهو مركب منهما ابدا فالوجود جهة فقره الى الله تعالى وهو جهة استغنائه
والمهية جهة استغنائه وهو جهة فقره فافتقاره استغناؤه ووجوده واستغناؤه فقره
وعدم فنظره بالفؤاد حق وبالقلب حقيقة ونظره بالتراب بط وبالنفس سراب وذلك
لان الوجود متقوم بالوجود المتقوم بالحق والمهية متقومة بالوجود نفسه من دون الوجود
المتقوم بالحق وجدتها وقومها يسجدون للشمس من دون الله وهذا هو الهيولى
للانسان وهو بمنزلة المداد المركب من صمغ وسواد وزاج وعفص وملح وصبر ونبات
وآس فكما ان المداد من حيث هو صالح للاسم الشريف والاسم الوضيع وانما تميز
بينهما الصورة الثانية اي الكتابة والهيئة وهي المهية الثانية كذلك هذه الهيولى المركبة من
الوجود والمهية صالحة للمؤمن والكافر ولا يتميز الا بالصورة الثانية التي هي الخلق الثاني

وهي

وهي المهية الثانية فسئلهم لعلمه بهم حين سئلوه ان يسئلهم فقال لهم الست
بربكم ومحمد نبيكم وعلي وليكم فقالوا باجمعهم بلى فمنهم من قالها مصدقا بلسانه وقلبه
عن علم كما قال تعالى الا من شهد بالحق وهم يعلمون فخلقهم من صورة التصديق والمعرفة
وهي الصورة الانسانية وهي هيكل التوحيد وهي من تلك البروج وهم المرسلون و
الانبياء والصديقون والشهداء والصالحين ومنهم من قالها بلسانه وقلبه منكر
مكذب غير قابل فخلقهم من صورة التكذيب والانكار والجحود وهي الصورة الحيوانية
والشيطانية وهم الكافرون والمنافقون واتباعهم ممن تبين له الهدى فاعرض عنه
وهي من طينة خبال وهي سجين وانما كانت في الدنيا صورهم صور الانسان لاجابتهم
باللسان الذي هو الادنى وفي الاخرة تسلب منهم وتظهر صورهم الحقيقية التابعة للقلب
ومنهم من قالها بلسانه وقلبه واقف لم يقر ولم يجحد وهؤلاء خلقهم الله من الصورة الانسانية
ظاهر الاقرار السنتهم ولم يخلق بواطنهم حتى يقروا او يجحدوا فيخلقهم من حالهم وهم المرجون
فمنهم في الدنيا ومنهم في البرزخ ومنهم في الاخرة فمن خلق باطنه انسانا دخل الجنة ومن
خلق غير ذلك دخل النار فهذه الصورة التي خلقت من الاجابة والانكار هي الطينة وهي
الام التي يسعد في بطنها من سعد ويشقى في بطنها من يشقى وذلك بعد ان اعلمهم
بالطينة الطيبة التي هي الاجابة والطينة الخبيثة التي هي الانكار وانه سبحانه لا يخلقهم
الا على ما هم عليه ولو خلقهم على غير ما هم عليه لم يكونوا اياهم بل كانوا غيرهم ولو لم يقبلوا و
خلقهم من الانكار وجعل لهم ما جعل للمقربين لوقع التنافي في خلقهم وظلمهم اياهم
لان خلقهم كما هم مناف لجعلهم كالمطيعين وجعلهم كالمطيعين مناف لخلقهم كما هم وخلقهم
كما هم مناف لخلقهم ليس كما هم ولو اتبع الحق اهواءهم لفسدت السموات والارض و
من فيهن بل اتيناهم بذكرهم فهم عن ذكرهم معرضون فهذا هو الخلق الثاني تحت النور
الاحمر في عالم الاظلة في ورق الآس فكانوا في الذر كما قال سبحانه للجنة ولا ابالي و
للنار ولا ابالي ثم كسرهم في النور الاحمر وهو معنى قوله ثم رجعهم الى الطين اي طين

الطبيعة الفايدة الثامنة كلما لايجاد نروقته ولهذا لا يوجد الا فيه ولا يمكن له قبل ذلك وكل
ذي وقت فوقته مساوق لمكانه وكونهما الوقت والمكان والكون متساوقة ان كلا واحد
شرط للاخر وكذا باقي المعينات والمشخصات فيلزمها التضايف كالمشية والسرمد
وكالامكان وكالعقل الاول والدهر وكل الممكن وكالجسم والزمان والمكان ومراتب المشية
كما مر اربع والسرمد والامكان يكون كل واحد منهما في كل مرتبة من الاربع بنسبتها بملاحظة
بالسرمد والامكان ونسبة الذات من الشجرة والالف بها ونسبة الاصل من الشجرة و
للسحاب المزجى اى الحروف بها ونسبة الفرع من الشجرة والسحاب المتراكم اى الكلمة
بها ونسبة الكل من الشجرة فنسبة الامكان الى المشية بجميع مراتبها نسبة المكان الى محدد
محدد الجهات يعنى نهاية المساوقة بلا حواية غير المساوقة اذ المساوقة هي التحاوى لعدم
مطلق الحواية وللعقل الاول في كونه الاربعة بالدهر والممكن ما للمشية بالسرمد
والامكان وما لها من المساوقة والتحاوى وللجسم في دوامه الاربعة بالزمان والمكان ما
ذكرنا سابقا حرفا فاعرف وكذا في المساوقة اى التحاوى يعنى ان الجسم حاو للزمان والمكان لا
يخرج منهما عنه شئ والمكان والزمان حاو للجسم والمكان لا يخرج منهما عنه شئ والمكان
حاو للجسم والزمان لا يخرج منهما عنه شئ وذلك كما اشرنا اليه في المشية وفي العقل حرفا
بحرف واما المادة الاول الذى به حيوة العقل وما بعد فوجهه في السرمد والامكان وهو
في الدهر والممكن واما النفوس فانها في وسط الدهر وهو الاظلة وبينها وبين العقل النور الاسفل
وهو البرزخ بينهما وهو الارواح وهو من الطرف الاعلى واخره النور الاحمر وجوهر الهباء فانا
لكسر في النور الاحمر والامتزاج في جوهر الهباء والعقلاء في المثال والمثال بين الزمان والدهر
فوجهه في الدهر واسفله في الزمان اى بالعرض لتبعية الجسم فله الجهتان الذاتية والعرضية
وبهما معا تحققت برزخيته ثم اعلم ان كل شئ من ذى روح او غيره قد بدا من فعل الله
على الاستدارة الصحيحة ويعود الى الله كذلك ويقبل من الله كذلك وسر هذه تدبيره وبطنه
على حسب كونه ووقته وهى تنقلات تعدد وقته ولا يسوح لذاته اوليد من النسبة كونه

ووقته فاذا حصل له شئ اسرع به فليس قاسرا الا انه من حيث هو فلا يحدث
لها تغير وانما يعين ذاته بما يمكن لها اذ ما يمكن للشئ على قسمين قسم يمكن له ذاته بذاته
وقسم يمكن لها الخارج عنها وهو المعين ولو حصل بالخارج عكس مقتضى ذاته فهو معين
ايضا لا قاسر ما دام لمقتضاها فعل والا فهو قاسر وح لا يكون الشئ ذلك الشئ بل هو غيره
وهذا يسمى قاسرا باعتبار غلبة ذات الموجود والا ففي الحقيقة ان الشئ لا ينقلب
الى ما لا يمكن في ذاته في جميع الوجود بل ليس ذلك شيئا فلا تتعلق به قدرة لان القدرة
لا تتعلق الا بالشئ والشئ الممكن له خمسة مقامات الاول في الامكان ولا يكون ابدا
فهو في المشية ممكن الكون والثاني في الامكان ويكون وفي المشية يمكن ان لا يكون
والثالث انه كان ولا يزال ابدا وفي المشية يمكن محوه فيما بعد واثباته ومحوه وهكذا
والرابع انه كان وسوف يعدم اى يرجع الى ما قبل كونه وفي المشية يمكن ان لا يعدم و
ان يعدم ويعاد وهكذا والخامس انه قد كان ولا يكون عينه وكانت عينه ولا يكون
قدره وكان قدره ولا يكون قضاؤه وكان قضاؤه وليس امضاؤه وظهر امضاؤه وعدم
منه ما كان الى غير ذلك وكل ذلك وما اشبهها مما يمكن في ذاته واما ما لا يمكن في
ذاته بان يكون مستحيلا اى لا شئ بكل اعتبار او يكون واجبا لذاته اى هو الشئ لا
سواه فيستحيل عليه فرض الامكان فلا يمكن فرض واحد منهما ولا تصوره لان التصور
والفرض من الامكان بل لا يفرض ولا يتصور الا ما هو موجود في الامكان قبل ذلك و
سياتى بيان ذلك ففي الحقيقة لا يتحقق القاسر الا انقلب الشئ الى غير ما يقتضيه
من ذاته او صفته وهو مما يمكن له فهو مطاوع فلا قلب فلا امتناع في الامكان فلا قسر
ولا امكان في الواجب ولا في المستحيل فالشئ الذى هو الشئ لا سواه لا امكان فيه
ولا رجحان لا يمنع النقيض بل هو وجوب بحت والمستحيل الذى هو لا شئ بكل
اعتبار لا امكان فيه فافهم هذه العبارات المكررة المرددة للتفهيم الفايدة التاسعة
كل شئ لا يدرك ما وراء مبدئه لان الادراك ان كان بالفؤاد فهو اعلى الذات واول

جزئيها واعلاها واشرفهما وليس له وراء ذلك ذكر في حال فلا يجد نفسه هناك ولا
يجد غيره واذا اول وجد انه ذلك الادراك وان كان بالعقل والنفس والحس المشترك
وبالحواس الظاهرة فهي بجميع ادراكاتها ومداركها دون ذلك فلا يدرك الشئ ما وراء
كونه فان لا تصور شيئا بغير الفؤاد والادراك ما وراءه شئ يدركه فانا ادرك ذلك
الاعلى ادرك وراءه شيئا وهكذا لا يقف على حد لا يجد وراءه شيئا وهذه حروف نفسه
ومراتبها وتلك الحروف والمراتب لا نهاية لها في نفسها اى لا تقف على حد لانه لو
الاقبل له فهي لا تفقد نفسها في تلك المراتب فاذا رات ذاتها بذاتها اى نظرت نفوادها
انقطع وجودها وتناهى كونها اذ ذاك لانها نظرت من مقام اسم الابر فما استدارت
على نفسها قال الشاعر قد طلبت النقطة في الدائرة ولم تزل في ذاتها حائرة الخ وقال ع
من عرف نفسه فقد عرف ربه وقال ع الكميل محو الموهوم وصحو المعلوم وكلما وصل
العبد الى مقام ظهر له الجبار فيه حصل له المحو والصحو فهنالك عرف ربه لانه عرف
نفسه بالمحو والصحو فاذا استقام فيه كما قال سبحانه ان الذين قالوا ربنا الله ثم
استقاموا حتى ظهر له المثل ظهر له الجبار في مقام اعلى من الاول فيعرف فيه ربه بحكم
المحو والصحو بطور اعلى وتبين له ان المقام الاول مقام خلق قد تعرف له فيه به ثم
تعرف له في الاعلى قال ع تدلج بين يدى المدلج من خلقك فاذا عرف ربه في الاعلى
بظهوره له فيه به ونظر الى الاسفل الذى ظهر له انه مقام خلق وجد الله عنده فوفاه
حسابه والله سريع الحساب وهكذا ابدا يسير بلا نهاية قال تع في الحديث القدسي حديث
الاسرار كلما وضعت لهم علما رفعت لهم حلما ليس لمحبتي غاية ولا نهاية وهذه المشار اليها
هي المقامات التى لا تعطيل لها في كل مكان قال الحجة ع يعرفك بها من عرفك لا فرق بينك
وبينها الا انهم عبادك وخلقك فتقها ورتقها بيدك بدؤها منك وعودها اليك الدعا
وقال الصادق ع لنا مع الله حالات نحن فيها هو وهو نحن وهو هو ونحن نحن وهذا طريق
الى الله سبحانه لا نهاية له ولا غاية ثم اعلم ان كل مقام ظهر الله فيه لعبده فهو مظهره

وصفته وهي حروف ذات العبد لا حقيقة له غير ذلك لانه سبحانه ظهر لك بك وبك
احتجب عنك فلا سبيل لك الى معرفته الا بما تعرف لك به ولم يتعرف لك الا بك
وبك قال علي عليه السلام في نهج البلاغة لا تحيط به الاوهام بل تجلى لها بها وبها امتنع منها
واليها حاكمها ثم اعلم ان المتجلي نقطة يدور عليها التجلى فهو كرة مجوفة لفعل التجلى وفي
الانجيل ايها الانسان اعرف نفسك تعرف ربك ظاهرك للفناء وباطنك انا فجميع
الخلق استدارة على فعل الله سبحانه واحده كونية فكل الخلق كرة واحدة مجوفة تدور
على نقطة هي فعله تع فاسوات الخلق كرات مجوفة كذلك كلم كرة تامة تدور على نقطة هي وجه
ذلك الاصل من المشية ولانه يدور على محور لان الاستدارة على المحور تحدث من اجزاء الكرة
دوائر لكرات فتكون الاستدارة على جهة فلا تكون العلة محيطة بالمعلول ولانا دعاء الاجزاء
المتساوية في الوضع الى منتصف المحور الذى هو النقطة اليها الا ما كان من الاجزاء في جهتين
القطبين المحور لانه وان لنقطة وجه الكرة من علتها ليس محورا مستطيلا بل نقطة
والاصل الثاني يدور على الاول لانه للثاني نقطة ويدور على نقطة الاول فله استدارتان
ذاتية تدور على نقطة الاصل الاول وعرضية تدور على الاول اذا كان مترتبا عليه والاخرى
جهة لوازمه من وضع واضافة وغيرها وهما استدارة واحدة بلحاظ وحدة الداير ولهذا
كان ابطأ من الاصل كاستدارة الكوكب على قطب تدويره واستدارته على قطب الخارج
المركز فان استدارته في التدوير على نفسه فهي عرضية بالنسبة الى الحقيقة واصالته
واستدارته على قطب الخارج المركز ذاتية لانها وجهه الى اصل تحققه لان هذه اصل
لاستدارته على تدويره فايضيتها متفرعة عليها وانما كانت استدارة الثاني بطيئة
ايضا لحصول الكثرة فيها وكلما كثرت الوسائط كثرت الاستدارة وكان ابطأ وتترتب
العرضيات في القوة والضعف فما قرب من الداير كان اضعف والذاتية ابدا واحدة
وهكذا الحكم كل اصل ولفروع ذلك الاصل هذا الحكم كل فرع كرة واحدة له دورات دورة
على اصله وعلى كل ما سبقه دورة وعلى القطب الاول كذلك وقس عليه كل شئ بنسبته

حال ذاته وعوارضها فكل عالم كرة وكل نوع كرة وكل صنف كرة وكل شخص كرة وكل جزء كرة و
هكذا احكامها في الاوضاع والتضايف والنسب كلها في التساوي والتعارف والتناكر
الا انها في التناكر تدور على التعاكس هكذا ⅂ د وفي التعارف على جهة التواجه
هكذا د ⅂ وفي التساوي على جهة المماثلة هكذا د د واما في التغاير في الذات
وحدها هكذا د ⅂ وفي الصفات وحدها هكذا ونهما معا هو التناكر هكذا كما هو
قال الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف
ومعنى تعارف ينظر احدهما في وجه صاحبه ومعنى تناكر ظهره الى ظهر صاحبه والمساوات
من التعارف في التبعية والمغايرة ما حوالة وانظر الى تمثيل الاشكال ولكل رايت منهم
مقاما وشرحه في الكتاب مما يطول ثم اعلم ان الكرة ان كان استدارتها عبارة عن استدارة
قوس من محيطها فهي تدور على محور وتحدث من الاجزاء الدوايرية الكرات ولعين ذلك
استدارة الصدورية عن العلة البسيطة التي هي فعل الله سبحانه ومشيته بل الاستدارة
الصدورية ان يدور كل جزء من الكرة على قطبها فيكون استدارة الكرة على قطبها الى
الى خصوص جهته لان ذلك من خواص الاجسام في حركاتها الجسمانية واما الحركات
الوجودية الصدورية فليست جسمانية وان كانت من الاجسام فهي دورات دهرية
وسرمدية والا لم تحط جهة العلة بجميع جهات المعلول ولهذا قلنا كل جزء كرة فافهم رحمك
الله تعالى واعلم ان هذا الطور من الاستدارة لا تدركه النفس ولا العقل وانما يدركه الفؤاد
لانه جهة الصدور وهي ربط الدهر بالسرمد والسلام الفايدة العاشرة اعلم
ان الله سبحانه خالق الاشياء بفعله وابداعه من غير سبق فكر او روية وكل شيء فالله
خلقه سواء كان في الوجود الخارجي والذهني وما في الذهن لم يوجد على احتذاء سبق
ذهن فالوجود الذهني في الواقع وجود خارجي انما قسم الوجود الى الذهني والخارجي
للفرق بين الوجود الظلي الانتزاعي والاصلي اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاح والا
فهو في الحقيقة قسم من الوجود خلقه الله لحاجة الخلق اليه في التفاهم والتعارف ليحصل
لهم ادراك ما غاب عن حواسهم الظاهرة وذلك مما يتوقف عليه تكليفهم ونظام امورهم

ومعاشهم وانما قلنا انه مخلوق الله تعالى لما دل عليه الدليل القاطع بان الله خالق كل شيء
قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم فان قلت معنى ذلك
ان الله جعل في النفس قدرة على اختراع ما شاءت من الصور فهي تخترع تلك الصورة
بما يمكن لها فلا يكون الوجود الذهني في الحقيقة خارجيا قلت ان ما جعله فيها او في
غيرها مما تجري فيه على اختيارها ليس حيث اعطاها رفع يده عنه بل هو في يده بعد
الاعطاء كما هو قبل الاعطاء بل هو حاله واحدة بلا تعدد الا في العبارة كناية عن ظهور
العطية في نفسها وتلك القوة المشار اليها فعلها وانفعالها واضافتها وتعلقها
بمخترعها انما كان شيئا في نفسه بكونه في يده فاذا قابلت المرآة الشيء اوجد الله
بها فيها الصورة وانما لها اختيار المقابلة وانتزاع الصورة اللذان هما شيء بكونهما
في يده سبحانه فافهم والى هذا الاشارة بقوله تعالى كلما ميزتموه باوهامكم في ادق
معانيه فهو مثلكم مخلوق مردود اليكم فافهم قوله ع مردود اليكم فان قلت يلزمكم
ان الله تعالى خلق المعاصي والكفر وساير القبايح قلت نعم كلت ربنا قال تعالى قل الله
خالق كل شيء وهو الواحد القهار ولكن ليس على ما تفهم وذلك لانه سبحانه لا يخلق
شيئا الا على ما هو عليه في ذاته وصفاته وافعاله والا لم يكن ذلك المخلوق كذلك بل
يكون قد خلق على غير ما هو عليه ح لا يكون هو اياه وانما يكون هو غيره هف واذا خلقه
على ما هو عليه فانما خلقه على مقتضى سبب الجاذه وقبوله للوجود وذلك بالاسباب
الحاجبة عن حقيقة ما افاضه الله تعالى بذات فعله وان كانت بعوارضه وتلك
الاسباب مقتضيات لتغيير الحقايق بحكم الوضع وتلك المقتضيات عن افعال
الخلق واوضاعهم فلو خلق على غير المقتضى لكان قد منع ما اعطى وابطل ما قدر
مثلا خلق الحديد يقطع ولا يقطع الا بالله فاذا ذبح زيد عمرا ظلما بالسيف فان لم
يوجد الله الذبح بمقتضى فعل زيد والحديد لكان قد منع الحديد ما خلقه عليه فلم
يكن الحديد حديدا ومنع مقتضى فعله فلم يمكن زيدا من فعل المعصية فلم يقدر

على فعل الطاعة لانها لا تتحقق الا بالتمكين من المعصية واذا لم يكن ذلك لم يحسن تكليفه
فلم يكن مكلفا واذا كان كذلك لم يحسن ايجاده وبطل الايجاد من اصله والوجود الذهني
حدث عن الله بهذا النحو ثم اعلم ان في قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه حيث
اتى للشيء من جهة افراده بجميع خزائنه سرا بينه بذلك عليه وهو ان كل شيء له
خزائن فاعلى خزائنه الوحدة ثم الوباج ثم السحاب المزجي ثم السحاب المتراكم ثم
بحر المكفف وهباؤه ثم سحابه المزجي ثم المتراكم ثم الاكوان الستة التي اشار اليها الصادق ع
الكون النوراني المصفى وهو الماء الذي به حيوة كل شيء ثم الكون الجوهري وهو الحجاب
الابيض وهو الركن الايمن الاعلى من يمين العرش ثم الكون الهوائي وهو الحجاب
الاصفر وهو ركن الايمن الاسفل من يمين العرش ثم الكون المائي وهو الحجاب الاخضر وهو
حجاب الزمرد وهو الركن الايسر الاعلى من يسار العرش ثم الكون الناري وهو الحجاب
الاحمر وقصبة الياقوت وهو الركن الايسر الاسفل عن يسار العرش ثم كون الاظلة
وهو هباء الاخيرة وكون الذر الثاني ثم العرش محدد الجهات ثم الكرسي ثم فلك البروج
ثم فلك المنازل ثم من فلك الشمس في زحل وفلك القمر ثم من الشمس في المشتري وفي
عطارد ثم من الشمس في المريخ وفلك الزهرة ثم ينزل الى الاذهان صورية بتخيير شمعون و
دبيموت وزيتون بجنودهم واعوانهم من الملائكة الموكلين بفلك عطارد وما حل
من متممانه وحامله ومديره ومدبره وكوكبه واشعته وانما ينزل الى الذهن بعد ان
ينزل من الخزانة العليا الى ما دونها وهكذا الى ان يصل الى الذهن فقوله تعالى وما ننزله
الا بقدر معلوم يشير الى ان ذلك النازل من كل مرتبة انما ينزل باذن واجل وكتاب و
هذه المراتب كلها من الوجود الخارجي وما في الذهن كما في المرآة فانه وجود خارجي ثم ما
في هذه المراتب التي هي الخزاين قسمان اصل وظل والمنتقش في مرآة الذهن ان كان
من الاصل انتقشت صورته وان كان من الصورة انتقشت صورة الصورة مع مرآتها
الا ان الذهن انما ينتقش فيه على قدره من جهة الكم والهيئة والكيف فان كان صافيا

مستقيما حكي ما في المقابل بلا تغيير والا اختلف المنتقش فيه في الكم بكم الذهن وفي الهيئة بهيئة
الذهن من الطول والعرض والاعوجاج والانحراف وفي الكيف بكيفيته من
بياض وسواد وغير ذلك وذلك كاختلاف صورة الوجه الواحد في المرايا
المتعددة المختلفة كل هذا هكذا اذا كان ما في الذهن من ظل الحق فان كان ما فيه
من ظل الباطل انتكس الى اسفل فقابل الذي في خزائن الشمال وهي ثمانية عشر خزانة
منكوسة كل ما فيها دعاوى لا حقايق الا انها تشبه ما في الحق كل خزانة تشابه ضدها
فينتقش فيه ما قابله مع ما في الذهن من الهيئة والكيف وما له من الكم وانما
قلنا انه ظلي انتزاعي في عرف ذهن علة الموجودات لانك لا تدرك ما غاب عن بصرك
بخيالك الا في وقته ومكانه ولا يمكنك ان تدرك شيئا سمعته او نظرته اذا غاب عنك
او غبت عنه الا اذا التفت نفسك الى زمانه ومكانه الذي ادركته فيه اولا فتذكر فيه
وان ذهبت شهادته فان غيبه لم يذهب كما الطينة وجدته فيه كما لو ذكر زيد انك
كلمت عمرا امس بكذا فانك لم تذكره حتى تلتفت نفسك بخيالك الى ذلك الوقت
وذلك المكان فتراه فيه عن الغيب وكلاهما بغيبه موجودين في الكتاب الحفيظ فيعلى
الكتاب الحفيظ ذهنك صورة الشخص والكلام والوقت والمكان فتخبر عما
انتقش في ذهنك من ذلك على نحو ما اشرنا اليه من كيفية الانتقاش واعلم ان الوقت
الذي ذكرت فيه والمكان الذي رايت فيه الشخص والكلام هي نفس ما رايت اولا في الزمان
لان الجسم المرئي بالبصر والكلام المسموع بهذا الاذن قبل هذا الذكر في الزمان وهو
شهادتهما واما ادراكك لها الان فانما في غيبهما في وقت واحد ومكان واحد ونظيره
في غير الوقت لو كان عندك كتابة في قرطاس فنظرت اليها ثم وقتين فان المرئي والمكان
واحد وما عين فيه كلك الا ان الوقت واحد وهو وقت الاظلة من يوم الجمعة وقت العصر
بعد الاذان والصلوة فان كان بصرك حديدا عرفت هناك ذلك الشخص هل صلى
ام لا فافهم الفايدة الحادي عشر في بيان صدور الافعال من الانسان والاشارة

اليه اعلم ان الانسان مركب من الوجود والمهية والمخلوق ابدا محتاج في بقائه الى
المدد من احد طرفيه طرف الوجود وطرف المهية فمدد الوجود بفعل الله الذاتي فهو
ابدا قائم بامره قيام صدور ومن نعلم للاعمال الصالحة فالحافظ امر الله والمدد من
الاعمال من فعل الله ومن فعل العبد فما بفعل الله مقبول وما من فعل العبد مقبول و
مدد المهية بفعل الله العرضي فهي ابدا قائمة بامره العرضي قيام صدور من فعلها من
الاعمال الخبيثة فالحافظ امر الله التابع والمدد بالاعمال الخبيثة بفعل الله ومن فعل العبد
فما بفعل الله مقرر ومقوم وما من فعل العبد متقوم ومتكون ثم لما كان الانسان مركبا
في نفسه من ضدين متغايرين في الذات والصفة والانبعاث محدثين محتاجين في
تقويمها الى المدد منهما او من احدهما فان كان منهما جرى على ذلك الانسان الوزن يوم القيمة
والحساب وان كان من احدهما ضعف الاخر ولم يبق منه الا قدر ما يحفظ الاخر ويكون
حكمه حكم القوى فان كان القوى الوجود اطمانت النفس وكانت اخت العقل ورقت المهية
وشابهت الوجود كالحديدة المحماة بالنار فلا فرق في الفعل بينهما وان كان ما يجلبا العرض
كالحديد قال الشاعر رق الزجاج ورقت الخمر فتشابها وتشابه الامر فكانما خمر ولا قدح
وكانما قدح ولا خمر وان كان القوى المهية كان الامر على العكس وكل واحد منهما انما يستمد
ويقوى بمدد من جنسه اذ لا يستمد الشي من نحو ما هو من ضده فلا يستمد النور من الظلمة
ولا العكس من حيث هو كذلك وميل الاخر معه انما هو لبقائها فالوجود يستمد من انواع
الخيرات لانها من نوعه والمهية تستمد من انواع الشرور لانها من نوعها والمركب لا يستمد من
طرفيه معا الا كانا متعاندين الا على التعاقب واذا كان وجود احد الجزئين شرطا لوجود الوجود
الاخر لزم ان يكون فعل ذلك الشي واحدا فلو فصل الوجود الخير والمهية الشر في حال واحد
لزم الانفراد المستلزم للانفكاك المستلزم لفناء الشي لانه عبارة عنهما متضمنين وهما ايضا
وتعنيان لتوقف وجود كل منهما على انضمام الاخر اليه ولكن يتعارضان في الميل المنبعث
عن شهوة كل الى الاستمداد من جنسه لان ميل احدهما الى شي يقتضي ميل الاخر الى ضده لانهما
ضدان في كل شي ولهذا ينعقد الحلف فما يفعل الاخر لا يجد ابدا مع الفاعل الحلف لانها يتقوى

بدوس ثم يتعارضان ويطلب كل واحد من الاخر ان يكون معه في محبته لتوقف فعله لما يريد
على تحققه في نفسه وانما فارقه الاخر لم يتحقق واما مجرد الميل وهو الالتفات لشهوة الشاكل
فليس كالفعل يحصل به نيل المدد المسكن للشهوة فلا يحصل به السكون ولا ترجيح احد الميلين
ولا يمكن انبعاثهما معا مجتمعين الا ان يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا ولا مختلفين لاستلزام
ذلك المفارقة لاستحالة انبعاثين متضادين من المركب الواحد الذي لا يوجد الا بالانضمام ولفقد
لاستلزام ذلك عدمها للتوقف تحققهما على الانضمام فوجب ان يكونا على التعاقب فاذا
مال الوجود الى الخير مال بالمهية فمالت معه بالعرض على خلاف محبتها واذا مالت الى الشر
مالت بالوجود فمال معها بالعرض على خلاف محبته ويتعاقبان على هذه الحال فمن رجح ميله
بحيث لا يميل مع الاخر غلب وفعل مطلوب الاخر بالعرض وفعل الغالب مطلوبه فيقوى
الفاعل ويضعف التابع بنسبة ما يقوى به المتبوع ولا يحصل السكون للمركب الا
بالفعل ولا يزال كذلك حتى يمحق ميل الضعيف في ميل القوى الا ان يبقى من الضعيف
الى ما يتقوم ويتحقق به القوى لان وجود الضعيف شرط في تحقق وجود القوى ويكفي
فيه نقطة راس المخروط وانما قلنا راس المخروط لان الضعيف المتناسب يقتضي حصول
هيئة المخروط لان في كل مرة يضعف التابع ويقوى الفاعل وشرح حال تلك الثاني
ان الوجود له وجه الى مبدئه او مطالبه الطيبه وهو العقل وهو وزيره والمهية وجه الى
مبدئها ومطالبها وهو النفس الامارة بالسوء وهي وزيرها ولما كان الانسان هو ذلك
المركب منهما ظهرت له ذات فيه الواحدية بصورتها فوجب ان يكون لجسم واحد وجسد
واحد واسم واحد وله واحدة فوجب في ذلك ان يكون كلها صالحة لاستعمال الوجود
لها على الانفراد بمقتضى فعله لما قلنا وصالحة لاستعمال المهية اياها على الانفراد بمقتضى
فعلها وكذلك متعلقات افعالهما من المآكل والمشارب والملابس والمناكح وغير
ذلك وكل منها صالح لاستعمالها على الانفراد وهي كافية للوجود اذا استعملها بواسطة
العقل بحيث لا يحتاج الى شي في جميع هو لانه لا يوجد في مقتضى الفعل من الخيرات

وكذلك المهية بل يكون تلك الامور معينة لكل منهما في كل شي ثم اعلم ان العقل في الانسان
والنفس الامارة مراتان مراة العقل من يمين القلب ووجهها الى السماء فتنطبع فيه صورة
الراس المختص به من العقل الاول وعلى الاذن اليمنى من القلب التي هي باب وجه ملك
مويد وتحته جنود كثيرة من الملائكة بعدد افعال العقل وهو لات الوجود تعينه على كل خير
ومراة النفس من يسار القلب ووجهها الى الارض تنطبع فيها صورة الراس المختص بها
من الجهل الاول على الاذن اليسرى من القلب التي هي باب وجهها شيطان مقيض وتحته
جنود كثيرة من الشياطين بعدد افعال النفس الامارة وهو لات المهية تعينه على كل
شي وكل ملك موكل بشي واحد من الخير لا غير وضده شيطان موكل بضد ما وكل به
الملك من الشر لا غير فاذا طلب الوجود من العقل شيئا من الخير وطلبه العقل بجنوده طلبت
المهية ضده من النفس الامارة بجنودها فوقع بينهما الحرب فان غلب العقل قتل ذلك
الملك ذلك الشيطان الخاص بمضادته وذلك بعون من الله سبحانه وان غلبت النفس
الامارة ذهب ذلك الملك عن ذلك الشي ولحق بموكوله من الوجود بعيدا والله واستولى
ذلك الشيطان الخاص على ذلك الشي وذلك بخذلان من الله سبحانه ولذلك مثال و
بيان على سبيل الاشارة فالاول اعلم ان الشمس اذا اشرقت على الجدار استنار وجهه بشعاع
الشمس وظهر الظل من خلفه ولولا الجدار لما ظهر نور الشمس وان كان منها ولولا الشمس
لما ظهر الظل من الجدار وان كان منه فالاستنارة من الشمس بالجدار والظل من الجدار بالشمس
واعلم اني اريد بالجدار نفس النور من حيث نفسه لا من حيث نفس الشمس فالاستنارة
تقومت بنور الشمس تقوم صدور وبالجدار تقوم تحقق والظل تقوم بالجدار تقوم صدور
وبنفس الشمس تقوم تحقق ثم جعلنا الشمس عليه دليلا فالاستنارة اية الحسنة بفعل العبد
من قدر الله والظل اية المعصية من فعل العبد بقدر الله والثاني قال تعالى في الحديث
القدسي وذلك اني اولى بحسناتك منك وانت اولى بسيئاتك مني وهو بعني
ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك اي انت اولى

اعلانا الحي بها

بها كما في المثال تقول الشمس للجدار انا اولى بالاستنارة منك لانها من نوري وان كانت
لا تتحقق الا بك وانت اولى بالظلمة لانه منك وان كان لا يتحقق الا بي فالحسنة
من الله اولا وبالذات بمعنى راجحية في جهة الوجود فيها لوجوبها من جهة قدر الله الى فعله
وبالعبد ثانيا وبالذات ايضا لانها من وجوده بالله فهي من جهة فعل العبد ترجع الى وجوده
الواجع الى فعل الله تعالى والسيئة من العبد اولا وبالذات بمعنى راجحية ماهيته فيها
وما لله ثانيا وبالعرض بمعنى المسا وقة في الوجود وتحقق المهية بالوجود المتقوم بامر
الله تعالى فمشية العبد للحسنة بالذات من مشية الله لها بالذات ومشية العبد
للسيئة بالذات من مشية الله لها بالعرض على نحو ما اشرنا لك اليه واسلك
طريقا بين هذه الحدود دائما على نحو ما ياتي وهذا الطريق الجامع هو سبيل الله قال
الله تعالى فاسلكي سبل ربك ذللا واصل المسئلة هو ان تعلم ان الشي انما يتحقق
بوجوده ومهيته وذلك لانه لا قيام له بنفسه لا في افراده ولا في المجموع وانما يتقوم
بامر الله قيام صدور وهو قائم به ابدا قيام صدور فهو طري ابدا واليه الاشارة بقوله
تعالى ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامره وفي دعاء يوم السبت رواه في المصباح
قال كل اوساط قام بامرك الامانة في كل ما طرحي مستمد بالاستمداد صحيحة
وليس قولنا انه طري انه دائرة بل هو كونه مجونة وافعاله ايضا قائمة بامر الله من
جهة ما تقومت به ذاته تقوما طبيعيا على نحو ما اشرنا اليه سابقا والمراد بالتبعي ان يكون
نسبة ما تقومت به الافعال الى ما تقومت به الذات نسبة الشعاع الى المنير بنسبة
واحدة من سبعين فالذات قامت بامر الله وافعالها قامت بنور ذلك الامر و اختلافها
على حسب اختلاف مراتبه من ذلك الامر فالامر هو الحفيظ لها كما ذكرنا والفعل المحفوظ
مستند الى فاعله المحفوظ وحفظ الاستناد من ذلك الامر ايضا والى هذا المعنى الاشارة
بقول الرضا ع هو المالك لما ملكهم والقادر على ما اقدرهم عليه والاشيا الذي تخلق العبد
نشأ من اقتضاء الضدين الوجود والمهية لاقتضاء ما لهما من ومن خلق الاعمال الصالحة

للمتضادين ومن الاستطاعة للفعل في بالفعل ومن امكانها قبل الى الصحة وهي التي يكون العبد بها
متحركا مستطيعا للفعل ولاثار المختار فتكون مختارا قال نعم فجعلناه سميعا بصيرا فانما فعل
العبد المختار المتقوم بامر الله الفعل المتقوم بنور امر الله وهو قادر على تركه كان قد فعل
فعله وحده بقدر الله لان الفعل المحفوظ مستند الى فاعله المحفوظ وحده فتقدر الله
نقوم الفاعل والفعل وتقوم اسناده الى فاعله والى ذلك يشير تاويل قوله نعم ثم قبضناه
الينا قبضا يسيرا فقدر الله روح فعل العبد وفعل العبد جسده وهكذا في كل حركة وسكون
وهو سر الامرين الامرين ومثال ذلك التقوم كما تقوم الاستضاءة في الجدار بنور
بنور الشمس فالامر وجه الشمس والنور الذي هو المار نور الشمس المنبث والاستضاءة
في الجدار وجود الانسان والجدار الذي اشرنا اليه وهو نفس الاستضاءة من حيث هي هي
ماهيته وفعله المنسوب اليه هو مثل الانعكاس من الاستضاءة وهو نوعان فما انعكس
عنها من جهة نور الشمس فهو خير ونور وحسنة وطاعة وما انعكس عنها من جهة نفسها فهو شر
وظلمة وسيئة ومعصية فالنوع الاول فعل العقل عن الوجود والثاني فعل النفس عن الماهية
فتفهم واعلم ان المهية موجودة بوجود الوجود ما دام موجودا واذا لم توجد لم يوجد الوجود
لانها شرط لايجاده وتمام القابلية للايجاد كالعكس وانما قالوا انها عدم ما شمت رايحة
الوجود لانهم يريدون انها لم توجد اولا وبالذات قط لا انها لم توجد اصلا بل هي موجودة
بفاضل ايجاد الوجود كما قلنا انفا وذلك الفاضل اذا نسب الى ايجاد الوجود كان نسبة
الواحد من سبعين كما هو شان الاثار والصفات هذا في الظاهر واما في الحقيقة المطابقة
للواقع فهي موجودة بوجود اخر مستقل في نفسه وان كان مترتبا على الاول فان نسبة وجوده
الى الاول كنسبة وجود الانكسار الى وجود الكسر وذلك لان الاول من تمام قابلية وجودها
للايجاد فالوجود في الاول موجود بالايجاد الذي هو الفعل اوجده بنفسه لا بوجود مغاير لنفسه
الا ان ايجاده بنفسه الاثر على نفسه كرة تدور على كرة تدور على نقطة هي الحركة الكونية من
العقل والكرة الظاهرة تدور على خلاف التوالي والباطنة على التوالي وفي الثاني موجود بنور

ايجاد الاول من العقل وهو نقطة تدور نفس المهية عليها على خلاف التوالي والمهية تدور
على نفسها على خلاف هيآتها وخلاف التوالي وعلى الوجود في جهة غير جهة فصلها من الوجود
والمهية كرتان متداخلتان في الاجزاء متمازجتان في الدورات متقابلتان في السطوح مختلفتان
في الدورات وتمازجهما عن غير استهلاك شيء من اجزائهما وذراتهما في اخرى ولا استبانة
شيء من شيء الا في الاعتبار والانفعال والميول لاختلاف الشهوتين لتعاند الذاتين وكلما قرب
من النقطة الكونية كان انورا لغلبة الوجود وكلما بعد كان اشد ظلمة لغلبة المهية حتى تنتهي
الشدة والضعف الى نقطة الحركة الكونية والى محدب الكرة فتنتهي الظلمة في جهة الكونية
الى نقطة عند وجه الحركة الكونية فتبعد منفرجة على هيئة مخروط قاعدته محدب الكرة
الظاهرة وينتهي النور في جهة محدب الكرة الى نقطة على هيئة مخروط قاعدته عند وجه الحركة
الكونية فتدور الكرتان الممتزجتان على وجه الحركة الكونية في الخلق تحت الحجاب الاحمر
ثلث حركات ابدا حركة الوجود الذاتية على التوالي وحركة المهية الذاتية على خلاف
التوالي والحركة الثالثة عرضية ففي حالة الطاعة تدور المهية بالحركة العرضية على التوالي
وبحركتها الذاتية على خلاف التوالي ففي حال المعصية يدور الوجود بالحركة العرضية على خلاف
التوالي وبحركته الذاتية على التوالي فاذا تتابعت الطاعات ضعف حركة المهية الذاتية
وابطات واسرعت عرضيتها واذا تتابعت المعاصي ضعف حركة الوجود الذاتية وابطات
واسرعت عرضيته ولاجل ان الحركة الذاتية لا تنقطع الذاتية لا تنقطع الذاتية الاخرى ابدا
وانما تنقطع بالعرضية ثقلت الطاعة والمعصية لحصول التعاكس حتى يفنى اعتبار احدها
لميله فيخف مقتضى الموجود الميل وتدور الكرتان على وجه الحركة الكونية في الرزق تحت
الحجاب الابيض بثلث حركات حركة الوجود الذاتية لمدد الرزق على التوالي وحركة
المهية الذاتية لمدد الحرمان على خلاف التوالي والحركة الثالثة عرضية ففي حال الرزق
تدور المهية بالحركة العرضية على التوالي وبالذاتية بالعكس وفي حال الحرمان يدور الوجود
بالعرضية على خلاف التوالي وبالذاتية بالعكس وتدور الكرتان على وجه الحركة الكونية

على الحيوة تحت الحجاب الاصفر بثلث حركات كل واحد بعكسها في الموت في الذاتية و
العرضية فكان للموجود والمهية في مراتب الوجود الاربعة التي يحمل عليها العرش ويتجلى
الرحمن بافعاله على العرش بها وهي الخلق والرزق والموت والحيوة كما قال الله تعالى الذي
خلقكم ثم رزقكم ثم يميتكم ثم يحييكم اثنتا عشرة ثمان ذاتيات واربع عرضيات في عالم
المعاني عالم الجبروت واثنتا عشرة حركة كلك في عالم الصور عالم الملكوت واثنتا عشرة
كلك في عالم الاجسام عالم الملك وفي عالم الرقايق الاظلة كلك وفي عالم الاشكال عالم
المثال كلك الا ان عرضيتهما في عالم الجبروت بالقوة وفي عالم الاظلة بالتهيؤ و
فيما دون ذلك بالفعل فهذه ستون حركة للوجود وللماهية اربعون منها ذاتية وعشرون
عرضية ثم اعلم ان للوجود والمهية باعتبار ذاتيهما حركة دهرية غير حركة الكل فكل ذرة من
الوجود يدور على وجهها الا الى جهة كل ذرة من المهية تدور على وجهها لا الى جهة ولكل
ذرة منها بالنسبة الى المجموع حكم تلك التعدد في العامل من الاسراع والابطاء والاناة
والرجوع وحكم المجموع في العامة والاستمداد والكونية فكل متوجه الى مبدئه واقف بمسئلته
بباب وبه لا ئذ في فقره بجناب غناه ثم اعلم ان عرضية كل شيء مما ذكرنا هي جهة فقره
الى ضده فعرضية الوجود جهة الفقر الى المهية في الظهور وعرضيتها جهة فقرها الى الوجود
في التحقق فلهذا اتبع عرضية كل واحد ذاتية الاخر **الفايدة الثاني عشر** في بيان
ثبوت الاختيار اعلم ان الاختيار ينشا من ميل الوجود الى ما يناسبه وميل المهية
الى ما يناسبها كما ذكرنا مرارا وهو ذاتي وفعلي فالاول هو استدارة الشيء بوجه افتقاره
على قطب استغنائه اي ما يطلب منه الاستغناء وقد اشرنا الى هذا فيما سبق
من حركته على قطبه والثاني استدارته بالاثر على جهة قطبه لحاجته من احدهما وحيث
كان للشيء ميلان متعاكسان يكتفي بتعلق احدهما جاء الاختيار فهو ان شاء فعل
وان شاء ترك هذا في الميل الفعلي واما الميل الذاتي فهو مختار في كل واحد من شقيه
اي مختار في ميل الوجود نفسه الى ما يقتضيه وفي الميل المهية نفسها الى ما يقتضيه

وبيان ذلك ان الوجود لا يشتهي الا النور ولا يشتهي لذاته الظلمة وان اشتهاها بالعرض
والاعتبار الذي هو عرضي لا يمكن في ذاته من حيث حدوده بفضل الله ان يشاء الظلمة
لانها جهة المهية منه فلا يمكن ان يشاء الا ما يشاؤه اذ المشية واحدة فلا تتغير
حيث لا تتبعض وكذا الكلام في المهية نفسها من حيث هي ولا تغلط ان هذا امتناع
لما نذكره من انه لا يكون شيء من شيء الا باختيار ولا جبر في جميع الاشياء الالهيا ولا منها
لان الوجود لا شيئية له الا بالمهية والمهية لا شيئية لها الا بالوجود وما ليس له في
حقيقته بكل اعتبار الا جهة واحدة لا يمكن فيه تعدد ميل او اختلاف انبعاث وليس هذا
جبر لان الجبر ان يميل الشيء بغيره على خلاف مقتضى ذاته او بغير ميل ذاته وهذا يميل
ذاته فليس جبر الفوا اختيارا ذلا واسطة بينهما الا انه يبقى عليه انه جزء اختيار لان المعروف
من الاختيار هو الميل الى جهتين مختلفين لداعيين مختلفين عن الارادة المركبة من ذلك
الشيء المركب فهذا الاختيار هو الاختيار الناقص ونظيره المعنى الذي هو في الحرف
فانه انما تم الى غيره تم المعنى ولا يقال ان هذا هو اختيار الواجب لبساطة ذاته فليس
له الا اختيار جهة كما قاله كثيرون من ان وحدة مشيته ينافي الاختيار لانا انه ان شاء
فعل وان شاء ترك فحكم راجع الى الممكن من حيث هو لان هذا باطل وذلك لان
الاختيار المنسوب الى كل ممكن بحيث ان شاء فعل وان شاء ترك فانما ذلك لان
كل اثر مشابه لصفة مؤثره وهو ما في المشية في نفسها اذ جميع ما يمكن ان ينسب الى
الممكن من فعل وانفعال او اضافة او غير ذلك صفة لذات ذلك الممكن فلا يمكن في ذاته
لا يمكن ان يكون منه او ينسب اليه بكل اعتبار ولا يمكن في ذاته الا ما يمكن في المشية
ولا يمكن في المشية الا ما يمكن في العلم وهو الذات الحق سبحانه فاختيار الممكن اثر اختيار
المشية واختيار المشية اثر اختيار الواجب فان قيل هل يعلم في الازل ويدا في الحدوث
انه حيوان ناطق ام لا فان كان ذلك لم يجز الا يخلقه او يخلقه فرسا والا انقلب علمه جهلا
وان يعلم لزم الجهل بما سيكون وهو باطل بالضرورة فوجب انه يعلم انه حيوان ناطق

والمشية صفة تابعة للعلم فيجب ان تجعله كذلك ولا يمكن في حقه غير ذلك وان كان زيد في نفسه
من حيث هو ممكنا في حقه التغيير فانما هو سبحانه يعلم ما يكون وما يشاء ان يغيره الى ما شاء
فكل طور يمكن ان يكون الممكن عليه فهو يعلمه وكل احتمال فيما يشاء فهو يعلمه ويعلم ما يكون مما
يكون حين يشاء كيف يشاء فاذا علم زيدا انه سيكون حيوانا ناطقا فهو في علمه واذا شاء
ان يغيره الى ما يشاء فهو في علمه فاذا اراد غير ما يشاء كيف يشاء وفي كل تغيير وتقرير ومحو
واثبات فهو مطابق لما هو عليه في علمه فتغيير ما علم اذا تقرير لما علم لانه شاء ما علم فاذا شاء
تغييره كان شائيا لما علم سبحانه سبحانه لا يقدر الواصفون وصفه لان جميع ما يمكن في حق
الممكن فانما هو من مشيته وما في مشيته في علمه فاذا علم ان زيدا يكون في الوقت المخصوص
في المكان المخصوص ثم انتقل زيد من المكان كانت الحالة الاولى في علمه والحالة الثانية في
علمه من غير تغيير بل هو الثبات الا انه في كونه في المكان الاول هو في علمه في المكانين فاذا كان
في الاول وقع غيبه على شهادته فاذا انتقل الى الثاني فارقت شهادته غيبه ووقع غيب الثاني
على شهادته بغير تغيير في العلم على الحالين وانما تغير زيد بتغيره وذلك لانك اذا علمت
زيدا في مكان في وقت وعلمت انه ينتقل الى اخر لا يتغير علمك اذا انتقل كما علمت بل كان
علمك ثابتا وعلمك بره اولا لم يتغير بتغير حال زيد بل لم تزل تعلم انه كان في الاول والصورة
العلمية من حالته الاولى باقية عندك والثانية التي طابقها زيد بانتقاله باقية لم تتغير
انما انطبقت ووقعت على المعلوم حين انتقل فافهم ثم انك تقول بالبداء وان الله
يمحو ما يشاء ويثبت وهذا شرح ما نحن فيه وتفصيل الاشياء يطول بها الكلام فلا فائدة
فيه مع ظهور المرام فهو سبحانه مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وليس على حد
اختيار ما ذكرنا في الوجود البسيط ولا يقال ان العلة في الوجود انما كانت للبساطة وذلك
الله تعالى اشد بساطة من كل شيء فيجري ذلك فيه بالطريق الاولى فيكون معنى انه
مختار انه يفعل ما شاء بقصده ورضى بما فعل لا انه ان شاء فعل وان شاء ترك لان هذا
مقتضى المركب من الضدين كما قررتم سابقا لانا نقول قد قررنا انه سبحانه متصف بجهتي

النقيضين وجهتي ارتفاعهما وبجهة المركب من حيث بساطته لان كل ما يمكن في غيره
يمتنع عليه وكل ما يمتنع في غيره يجب له ولهذا قال الصادق عليه السلام كنهه تفريق بينه وبين خلقه
وغيوره تحديد لما سواه فالبسيط من حيث بساطته لا يتصف ببعض اثار المركب و
بالعكس هذا في الخلق واما في ذاته تعالى فكذلك بخلاف ما يمكن في الخلق فهو العالي في
دنوه الداني في علوه بجهة واحدة الظاهر بباطنه الباطن بظهوره بجهة واحدة القريب
في بعده البعيد في قربه بجهة واحدة الاول باخريته والاخر باوليته بجهة واحدة ولا يجري
ذلك وما اشبهه فيما سواه ويجب في حقه سبحانه فهو في بساطته احدي المعنى فلا
تكثر في ذاته ولا تعدد ولا حيث وحيث ولا جهة وجهة ولا اختلاف في ذاته بكل
اعتبار لا بالامكان والفرض والتوهم ولا بالواقع فكلما ميزتموه في ادق معانيه فهو مثلكم
مخلوق مردود اليكم يعني منكم اليكم والله الغني وانتم الفقراء ومع هذا فهو المؤلف
بين المتعاديات والجامع بين المتعاندات ومصدر عنه الافعال المتضادة فليس بين
فعله وبين ما سواه موافقة ولا مخالفة لانه اثره واثر الشيء لا يضاده شيء ولا يناده شيء
هو هو لا اله الا هو وانما الشيء من مشيته ففعل الشيء وتركه بالنسبة الى مشيته سواء
فهو ان شاء فعل وان شاء ترك بجهة واحدة ومشية واحدة كذلك الله ربي كذلك ربي
والتنظير بالخلق تشبيه بكل اعتبار وفي الدعاء تدركك يا الهي ولم تبد هيئته
فشبهوك يا سيدي وجعلوا بعض اياتك اربابا الهي فمن ثم لم يعرفوك يا الهي
هذا حال من عرف نفسه فعرف ربه واعبدوا الله لا يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون به فان
قلت انا عالم وهو عالم وانا حي وهو حي وانا موجود وهو موجود ولا يستدل على شيء
من وصفه بتلك الصفات الاجمالية قلت هذا معنى قوله ع فشبهوك يا الهي
ولم تبد هيئته الى انا انما وصفناه بالعلم لانه خلق فينا العلم وبالحيوة لخلقه فينا الحيوة
وبالوجود لايجاده ولا ليس هناك مثل ما هو عليه وانما قيل عنكم هذه التوصيفات وتعبدكم بها
لانها مبلغ وسعكم وحقيقة ذواتكم التي عرف لكم فتصفونه بما هو كمال عندكم وان الذرة
لتزعم ان الله زبانيين لانها كمالها في وجودها لها ولهذا قال الرضا ع واسماؤه تعبيره و

وصفاته تفهيم سبحان ربك رب العزة عما يصفون ثم اعلم ان ما نجد من الاختيار التام فهو اثر
اختيار فعله واختيار فعله اثر اختياره ذاته والوجود باسره ليس في شيء منه اضطرار محض
ولا جبر خالص بل كله مختار وكل ذرة من الوجود مختارة لان اثر المختار مختار وهذه الحقيقة
اشترك جميع ما خلق فيها الانسان والجماد الا انه كلما قرب من الفعل كان اقوى اختيارا
واظهر وكلما بعد كان اضعف اختيارا واخفى كالنور المنشعب عن المنير كلما قرب منه كان
اشد نورا واقوى اظهارا وظهورا وكلما بعد كان اضعف واخفى حتى ينتهي الوجود فيضعف
الاختيار حيث يضعف الوجود سواء كان ذاتيا ام عرضيا كل بحسبه وما ترى من المجهول
كنزول الحجر الذي لا يقوى ظاهرا على الصعود فاعلم ان الله تع وكل به ملكا يصنع حيث
امره الله وذلك مما يمكن في الحجر من النزول وما ترى من المجبور ظاهرا كالحجر الذي يدفعه
الشخص الى جهة العلو فيصعد مع ان شانه النزول فاعلم ان الله سبحانه وكل به ملكا
كان موكلا بعضو الشخص الدافع هو اقوى من الملك الموكل بالنزول وقد امر الله الملك
الموكل بالنزول ان يمتثل امر الملك الموكل بالدفع الى انتهاء شعاع ذلك الملك وشهوة الحجر
في شهوة الملك الموكل بالنزول فاذا انتهى شعاع الدافع اشتهى الملك النزول واشتهى الحجر
فلاشتهاء الملك وليست في الحقيقة قسرا وانما هي شهوة اختيار كشهوة الجوعان
للاكل فانه ياكل ولكنه مختار مع انك ترى ان الجائع الذي يحصل له الطعام وهو قادر
على الاكل منه وليس له مانع لا من نفسه ولا من خارج يأكل فرض لا بد ان ياكل مع انه مختار قطعا
هذا كمثال الحجر فاعرف لا فرق بينهما ولكن الطرف الاخر من اختيار الحجر وهو عدم النزول
منه باختياره خفي جدا لان الاختيار من الجمادات والنباتات لا يعرفه الانسان الا بطور
وراء العقل وذلك لانه باينه نوعه وجنسه فلا يعرف من الاختيار الا ما كان من نوعه
كالانسان او من جنسه كالحيوان واما من كان من طور من المشاعر وراء العقل عرف اختيار
النباتات والجمادات وانا اذكر لك شيئين مثالا ودليلا تستدل بهما على اثبات اختيار
النباتات والجمادات وشعورها فالاول اعلم ان الوجود الصادر من المشية كالنور الصادر
عن السراج ومعلوم ان اجزاء النور كلما قرب من السراج كان اقوى نورا وحرارة ويبوسة

فما كان ابعد منه وهكذا حتى يكون اخر اجزاء النور اضعف الاجزاء نورا وحرارة ويبوسة
فاذا فقد النور فقدت الحرارة واليبوسة ولا يمكن وجود احد الثلثة الاوصاف بدون الاخرين
بل اذا وجد واحد وجدت الثلثة وان فقد فقدت الثلثة فكذلك الوجود الصادر من
المشية كلما قرب منها كان اقوى وجودا وشعورا واختيارا كالعقل الاول وكلما بعد ضعفت
الثلثة على حد سواء الى الجمادات فتكون الجمادات اضعف وجودا وشعورا واختيارا
كما قلنا في نور السراج لانه اية الله تع في الافاق لهذا المطلب لمن ورد هذا المشرب قال تع
سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق فافهم والثاني اعلم
ان الشيء الجماد مثلا كالحجر اذا انا متى دفعه الى العلو لا يندفع الا اذا كان يمكنه الاندفاع
ولا يمكنه ما ليس في حقيقته بل الدفع الى العلو لان ذاته قابلة لذلك كما ان ذاته قابلة للنزول
بنسبة واحدة ولكن الله سبحانه جعل علة النزول وشهوته واختياره بالحجر ملازمة
للجماد بتسخير الله لاجل منفعة الخلق واخفى علة الصعود وشهوته واختيار ما بوجود
المقتضي له كما ان علة النزول وشهوته واختياره بوجود المقتضي له وهو الذي يسمونه
العوام بالثقل واذا دفعه الى العلو دافع فليس في الحقيقة قاسرا بل هو معين لما يقتضيه ذاته
لان القاسر هو ما يسلك بالشيء ما لا يمكن في ذاته وهذا ح لانه اذا دفعه وكان الاندفاع
غير ممكن في ذاته فان لم يندفع لم يقع قسر وان اندفع فليس هو كذلك بل المندفع غيره لانه
اذا امكن فيه ما لا يمكن فيه لا يكون حتى يغير حقيقته الى ما يمكن فيه فلا يكون هو اياه لان ما
لا يمكن فيه لا يمكن ان يكون فيه فاذا دفعه فاندفع كان الاندفاع ممكنا فيه ولكن لضعفه من
الوجود قصرت عما يمكن فيه ان يكون بنفسه فكان هذا الدافع معينا لما يمكن ان يندفع
ومتمما له فكان به الاندفاع ممكنا في ذاته لما في ذاته من قوة الانقياد وهو مطاوعة وهي
اختيار لمن يفهم فالاختيار لازم لجميع ذرات الوجود ولكن الاثر المحكم ان يكون الشيء
على كماله ما ينبغي له ما ينبغي ان يكون التابع تابعا باختياره لا خاذلا المتبوع من حيث
المتبوعية والا لم يكن التابع تابعا ولا المتبوع متبوعا اذ التابعية والمتبوعية لنسبة

ارتباطه بغيرها ومشابهته في الذوات تقتضيها المجانسة المقتضية للميل الذاتي المقتضي
للاختيار بسبب اختلاف جهة ذات كل منهما كما اشرنا اليه مرارا ولو كان تابعا بغير اختياره
لم يكن تابعا لما قلنا والنبات والجماد في الوجود تابعان للحيوان لانهما من فاضل طينته
فيجب ان يكون تابعا في تلك الاحوال فيجب في الحكمة لانتظام كل الوجود ان يكون تابع
بحمله وبقله كالماء والتراب وتابع بظله كالنار والسماء وتابع بحيط به كالهواء لان
جميع الاكوان تابع للانسان في حالة الصعود والنزول لتستغني ولى الله بها لانها اعانة منه
لها فيما اراد منها فكمال التابع على ما ينبغي وكما ينبغي ان يختار المتبوع متبوعية التابع ويريدها
ويختار التابع بتبعية المتبوع ويريدها وهو المراد من الاختيار وسخر الله كلا منهما
معونة منه لما احبا والالم يكونا اياهما ان لا يكون الشيء اياه الا بما يكون له فافهم ما ذكرنا
لك وليس تسخيره تعالى قسرا وانما خلقها على ما هي عليه وما هي عليه الا بما سألته ولم يجبرها
على السؤال بل سألها باختيارها ولهذا قال الست بربكم استخبارا لما علموا فانما هم بذكرهم
وما انطووا عليه ورضوا به فلما اتاهم بالاختيار وخيرهم اتى من اتى وجحد من جحد ولو
قسرهم لم يمتنع منهم احد وهذا البيان والمثال انما هو بالسان الظاهري واما المعنى
الباطني فهو ما ذكرنا لك من انه من ملكه وكمال البيان يطول به الكلام لما في هذا
المقام من الدقائق الخفية ولكن هذا تلويح وتمثيل واشارة واعلم ان هذا التكرير في
العبارات والترديد انما هو للتفهيم ولو هذبت العبارات واقتصرت على الاشارات
لكلت البصائر وانسدت المذاهب الى هذا المطالب ومع هذا فان عرفت فانت
انت والله ولي التوفيق قد تمت الرسالة الموسومة بالفوايد من تاليفات الحبر العارفين
المبطل لقوانين المشائين الهادم لبنيان الاشراقيين المخرب لمسالك
الصوفيين المتسلكين المنخرطين في اسفل السافلين المبين لقواعد
الائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين شيخ المشايخ
شيخ احمد بن زين الدين سلمه الله تعالى علي يد اقل تلامذته
اللهم اشرح صدورنا بانوار المعارف ونور قلوبنا
بحقايق اللطايف بمحمد وآله
الطاهرين م
م م م م

دنقوبرام

قد تم في شهر ربيع الاول ١٢٢٢

بحمد الله الملك الاكبر
في شهر ربيع الاول